FILOSOFIA GREACĂ PÎNĂ LA PLATON

II

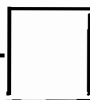
Partea 1

Redactor-coordonator
Ion Banu

în colaborare cu
Adelina Piatkowski

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

FILOSOFIA GREACĂ PÎNĂ LA PLATON



II

Partea 1



EDITURA ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ
BUCUREŞTI, 1984

TABLA DE MATERII

Colaboratori:

ION ACSAN, ION BANU, GHEORGHE BRĂTESCU, ANDREI CORNEA, LIVIU FRANGA, CONSTANT GEORGESCU, ALEXANDRU MIRAN, MIHAI NASTA, STELLA PETECEL, ADELINA PIATKOWSKI, CRISTIAN POPESCU, IOANA POPESCU-DINISCHIOTU, CONSTANTIN SĂNDULESCU, FELICIA ŞTEF, MANUELA TECUŞAN

CUVÎNT LĂMURITOR

Prezentul volum — asupra cugetării din etapa clasică a filosofiei greceşti pînă la Platon — redă o situaţie istorică diferită de cele cărora li s-a consacrat primul nostru tom, impunînd cîteva explicaţii suplimentare.

Deşi secolul de care ne ocupăm cunoaşte filosofia care iniţiază viziuni avînd durate milenare, totuşi, în viaţa intelectuală a timpului, extensiunea predominantă o au preocupările al căror obiect nemijlocit este altul decît acela al făuririi de sisteme filosofice. Totodată însă, acest fapt, departe de a restrînge sfera filosoficului, poartă cu sine, dimpotrivă, expansiunea lui. De puţine ori, în istoria filosofiei, creaţia aplecată spre alte arii de invenţie spirituală a fost atît de intim legată de filosofie şi a participat în asemenea măsură la constituirea uneia din etapele mişcării filosofice, cum se întîmplă acum. Şcoala superioară a timpului e în mîinile filosofilor (ne gîndim la sofişti). Aristofan, în *Norii*, vrea probabil să ia în şfichiul satirei sale ,,învăţămîntul universitar" al timpului şi de aceea atacă pe sofişti, cărora le asimilează pe profesorul cel mai de sus şi cel mai renumit — *filosoful* Socrate — angajîndu-se în performanţa de a chema în atenţia publicului celui mai larg — al comediei — pe Omul acelei profesii care, în mentalitatea noastră, ni s-ar fi părut că slujeşte auditoriului celui mai restrîns. Primul nostru volum nu s-a limitat nici el la filosofii certificaţi ca atare în istoriografie, dar cel ce consultă tabla de materii a tomului de faţă constată o deosebire frapantă : filosofii titulari de curente sînt în minoritate, dar filosoficul înglobează pe mai toţi exponenţii spiritualităţii epocii.

Faptul că literatura textologică de specialitate nu a întreprins încă, pînă acum, o acţiune similară se datoreşte, bănuim, şi caracterului ei oarecum riscant, ameninţînd să inducă în eroare. Actul întreprins de noi poate în adevăr

fi derutant dacă se neglijează clauzele restrictive sub imperiul cărora paginile noastre se oferă cititorilor şi asupra cărora atragem a lor luare aminte.

Spre deosebire de condiţia capitolelor închinate celor prin excelenţă filosofi, în cazul acelora ce vizează celelalte tipuri de consacrare nu putem tinde spre exhaustivitate. Fragmentele selectate nu vor şi nu pot să epuizeze tema, în speţă aceea a filosoficului. Cînd e vorba, mai ales, de autori ca cei hipocratici, ori ca Tucidide sau Euripide, a căror angajare filosofică e integratoare, rămîn, fireşte, în afara colecţiei noastre de fragmente: *a.* contexte cert semnificative pentru atitudinile filosofice pe care le evidenţiem (ori nu) dar care nu vedem cum ar fi putut fi incluse; *b.* gînduri filosofice implicate a căror explicitare ar fi impus dezvoltări interpretative ce n-ar fi cadrat cu sarcina pe care lucrarea noastră şi-a asumat-o; *c.* relevarea spiritului teoretic-metodologic ce străbate opera autorului antic în *totalitatea* ei. Au rămas, de regulă, pe dinafară şi textele a căror semnificaţie filosofică e prea controversată ori care, semnalată fiind în mod izolat, n-a intrat — pe drept ori nu — în cîmpul dezbaterilor. Apoi, cel ce-şi propune să selecteze filosoficul în opere lipsite de destinaţie filosofică, opere în care procedează prin „extrageri", comite inevitabil o inadvertenţă: orice „tăietură" într-un context e traumatizantă, face să se piardă nuanţe, sugestii, aluzii, semnificaţii evanescente, înţelesuri tacite.

Atragem atenţia asupra conduitei urmate de autorii capitolelor în cauză: au luat ca punct de plecare, şi altfel nu puteau face, *punctul lor de vedere* — statornicit adesea în acord cu coordonatorul lucrării, dar fără ca aceasta să constituie o condiţie *sine qua non* — asupra orientării filosofice a autorului în cauză, poet, dramaturg, istoric, medic; punct de vedere interpretativ, dedus din studiul întregii opere — ţinînd seama de dezbaterile recente din literatura de specialitate, de ceea ce, în cercetarea actuală, li s-a părut a fi bunuri teoretice dobîndite — şi au procedat în mod corespunzător la alegerea textelor în care au găsit de cuviinţă că s-ar evidenţia orientarea globală. Drept urmare, în cazul, de pildă, al teatrului, s-au îndreptat doar

către anumite personaje, doar către anumite perorații ale Corului.

Rezultă, din cele spuse, că selecția de texte filosofice întreprinsă în cîmpuri de alt ordin decît cel filosofic reliefează doar *puncte de reper*, suficiente, poate, instruirii celui ce se ocupă de întregul tablou al filosofiei timpului, dar insuficiente, sigur, pentru cel ce s-ar concentra, ca istoric al filosofiei, asupra unei cercetări monografice; în acest ultim caz, doar examenul integral al operei — teatru, istoriografie sau de alt fel — poate fi deplin satisfăcător. Neîndoielnic, dacă un asemenea examen ar conduce pe cineva spre alt punct de vedere decît al aceluia ce semnează capitolul respectiv, punctele de reper ar fi și ele, cel puțin în parte, altele; chiar în cadrul unuia și aceluiași punct de vedere, alegerea pasajelor justificative rămîne controversabilă.

În acest „alt cîmp" — insistăm — însuși obiectul căutat are particularitățile lui intrinsece. Propensia, spre exemplu a unui poet, către o anumită *Weltanschauung* — avînd o certă relevanță filosofică, chiar sumară fiind, în cadrul colecției noastre — nu-l obligă însă deloc la vreo rigoare logică de sistem, la nuanțări metafizice, la vreo specială atenție privind toate implicațiile filosofice ale unui enunț. Istoriograful filosofiei poate foarte bine să rămînă nemulțumit, ba chiar să constate dezacorduri între spuse, din punctul său de vedere, spuse care, însă, îndreptate către alte țeluri, să nu supere sub raportul acestora din urmă. Se deschide înaintea noastră un evantai larg de situații, deosebite din punctul de vedere al pretențiilor de coerență și minuție: un Tucidide, oferind mult mai mult decît oricare alt om de știință, un medic mai mult decît unii dramaturgi, unul dintre poeți mai mult decît altul. Și aici, de la caz la caz, fără scheme preconcepute, doar studiul special, exhaustiv, poate să decidă.

Cercetarea contemporană de strictă specialitate ce se oprește asupra literaturii vechi, mai ales în cazul poeziei lirice ori dramatice, pune adesea în discuție enunțuri în care crede a descoperi valori filosofice. Spre a da un exemplu, R. A. Prier (*Archaic Logic*, The Hague-Paris, 1976) crede că află la Bacchylides, poet al timpului îmbrățișat

de noi, semnificații care, mijlocit, ar atinge tema cvalifierii spațiului. Lucrarea noastră nu tinde către extensiunea enciclopedică în care s-ar încadra situații de acest fel, incluzînd desigur discuțiile de rigoare, ci se limitează de regulă la enunțurile al căror sens filosofic este, mai mult sau mai puțin, *nemijlocit*. Așadar, spre a rămîne în aria exemplului luat, nu includem pe Bacchylides.

Am inclus în colecția noastră tema Xenofon, nu fără ezitări, stînjeniți de faptul că autorul în cauză, doar cu un an sau doi mai bătrîn decît Platon, se încadrează cu greu sub raport cronologic etapei pe care o delimitează titlul lucrării. A precumpănit însă criteriul logic-cultural, conform căruia, prin spiritul în care gîndește, cum și prin corelațiile ideatice în care se află integrat, Xenofon aparține mai degrabă, în pofida cronologiei, momentului istoric denumit „al lui Pericle", decît celui dominat de personalitatea lui Platon. Opțiune, firește, discutabilă.

Referitor la organizarea materiei: ordinea adoptată urmează, în majoritatea cazurilor, criteriul personalităților, iar nu pe acela al temelor. Autorii incluși de noi sînt grupați pe secțiuni potrivit modului ideatic celui mai semnificativ prin care, după părerea noastră, s-au înscris în istoria obiectuală a filosofiei. Acest mod a putut să fie determinat prin înclinarea (neexclusivă) — am numit-o tropism — fie în direcția unui anumit obiect tematic, spre pildă cel al *conștiinței conștiinței*, fie în sensul unui anumit spirit al filosofării, de exemplu cel al *cumpănirii* (măsurii umane) în enunțarea judecății. Modul nostru de ordonare a materiei trebuie considerat cu indulgență, fiind cu neputință evitarea unei oarecare doze de aproximație. Sînt însă două secțiuni unde ne-am îndepărtat în mod deliberat de la normele pe care tocmai le-am înfățișat. Sînt cele intitulate *Utopii antropo-sociale* și *Momente de reflecție estetică*. În capitolul *Momente de reflecție estetică* a fost necesar să urmăm ambele criterii (nume și teme), datorită aprecierilor anonime existente în această sferă de idei. Și-a spus cuvîntul și un al doilea considerent. Ambele preocupări, atît cea din cîmpul esteticii cît și aceea privitoare la utopia socială, sînt, în formă teoretică, atît de noi în cultura greacă a momentului clasic, încît, dacă le-am fi orînduit altminteri,

lăsîndu-le deci prea puţin observate, am fi plătit conformismul strict printr-o oarecare nedreptăţire a lor. Am evitat însă, în cazul ideilor estetice, să împingem neconformitatea prea departe. În privinţa autorilor care sînt primordial creatori de sisteme filosofice, precum Socrate ori Democrit, cugetarea estetică n-a fost desprinsă de ansamblul filosofemelor lor, urmînd astfel ceea ce semnatarul prezentei note crede a fi condiţia istorică *structurală* în virtutea căreia etapa clasică nu cunoaşte încă *separarea* de filosofic a esteticului, chiar cînd acesta e luat ca subiect distinct.

Faptul că am aplicat două moduri diferite de prezentare a fragmentelor se explică prin deosebirea dintre situaţia cînd conturarea unui corp de idei filosofice se face — ştiind că vechea operă s-a pierdut — prin consemnări aflate la diverşi autori, vechi istoriografi ori doxografi, aşa cum e cazul cu gînditorii de care se ocupă colecţia Diels—Kranz, şi cazul cînd chestiunea este aceea de a extrage fragmente considerate filosofice din lucrări nefilosofice ce se află în întregime la dispoziţia noastră.

În privinţa celorlalte norme redacţionale adoptate de noi, inclusiv cele referitoare la transpunerea în româneşte a numelor proprii greceşti şi latine, reamintim cele spuse în *Cuvîntul înainte* al primului volum, partea 1.

Volumul II apare în două părţi, ca şi primul, din considerente similare.

Colegiul de colaboratori ai lucrării speră ca studiile clasice, dobîndind spaţiul cultural la care au dreptul, să înglobeze în domeniul atenţiei lor dezbaterea colecţiei noastre, conducînd astfel spre rezultate mai complete, mai minuţioase.

ION BANU

LISTA COLABORĂRILOR
la volumul II, partea 1

REFLECȚII ASUPRA ANTROPOFILOSOFIEI SECOLULUI LUI PERICLE: ION BANU.

Secțiunea I: **TROPISMUL CONȘTIINȚEI DE SINE A CONȘTIINȚEI**

Socrate: culegere de texte, comentarii și note de ION BANU.
Eschil: culegere de texte, traducere și note de ALEXANDRU MIRAN.
Sofocle: culegere de texte, traducere, comentarii și note de STELLA PETECEL.

Secțiunea a II-a: **TROPISMUL FAPTEI UMAN-SOCIALE SEMNIFICATIVE**

Herodot: culegere de texte, comentarii și note de ION BANU; traduceri de ADELINA PIATKOWSKI și FELICIA ȘTEF.
Pindar: culegere de texte, traducere, comentarii și note de STELLA PETECEL.

Secțiunea a III-a: **TROPISMUL POLIS-ULUI**

Tucidide: culegere de texte, comentarii și note de ION BANU; traduceri de N. I. BARBU, M. JAKOTĂ și ION BANU.
Pericle: culegere de texte, comentarii și note de ION BANU. Gîndirea socială atribuită lui *Lycurg:* culegere de texte de FELICIA ȘTEF; traduceri și note de FELICIA ȘTEF și N. I. BARBU.

Secțiunea a IV-a: **SPIRITUL OBSERVAȚIONAL „PHYSIOLOGIC".**

Atomismul: *Leucippos:* traducere și note de CONSTANT GEORGESCU; *Democrit:* traducere și note de ADELINA PIATKOWSKI.
Diagoras din Melos: traducere și note de ADELINA PIATKOWSKI.
Metrodoros din Chios: traducere și note de ANDREI CORNEA.
Medicina hipocratică: culegere de texte, comentarii și note de GHEORGHE BRĂTESCU; traducere de C. SĂNDULESCU.
Matematici-astronomie: *Oinopides din Chios:* traducere și note de C. SĂNDULESCU; *Hippocrates din Chios*; *Eschil*; *Theodoros din Cyrene:* traduceri și note de C. SĂNDULESCU.

la volumul II, partea a 2-a

Secțiunea a V-a: **ARITHMO-MAGICUL ȘI ARMONIA** (faza medie a pythagorismului)

Philolaos: culegere de texte, comentarii, traducere și note de MIHAI NASTA.

Catalogul lui Iamblichos. Modul de viaţă pythagoreic. **Versurile de aur;** *Eurytos; Archippos; Lysis; Opsimos;* **Mărturii despre decăderea sectei pythagoreice:** traducere, comentarii şi note de MIHAI NASTA.
Ion din Chios : traducere şi note de ADELINA PIATKOWSKI.
Archytas; Okkelos; Timaios; Hiketas; Ekphantos; Xenophilos; Diokles; Echekrates; Polymnastos; Phanton; Arion; Proros; Amyklas; Cleinias; Damon şi *Phintias; Simos; Myonides; Euphranor; Lycon; Thymaridas* : traduceri şi note de FELICIA ŞTEF.
Polycleitos : traducere şi note de C. SĂNDULESCU.

Secţiunea a VI-a : **TROPISMUL SPIRITULUI CUMPĂNITOR**

Sofiştii. *Protagoras:* traducere şi note de IOANA POPESCU-DINISCHIOTU.
Prodicos : traducere şi note de IOANA POPESCU-DINISCHIOTU.
Critias : traducere şi note de CONSTANT GEORGESCU.
Antiphon Sofistul: traducere şi note de CONSTANT GEORGESCU.
Gorgias: traduceri de ADELINA PIATKOWSKI, MIHAI NASTA şi MANUELA TECUŞAN; note de ADELINA PIATKOWSKI, ION BANU şi MIHAI NASTA.
Lykophron : traducere şi note de MANUELA TECUŞAN.
Alkidamas : culegere de texte, comentarii şi note de ION BANU; traduceri de ION BANU şi ADELINA PIATKOWSKI.
Xeniades : traducere şi note de CONSTANT GEORGESCU.
Hippias : comentarii şi note de ION BANU; traducere de MANUELA TECUŞAN.
Anonimul lui Iamblichos: traducere şi note de CONSTANT GEORGESCU.
Thrasymachos : traducere şi note de MANUELA TECUŞAN.
Callikles : traducere şi note de ADELINA PIATKOWSKI.
Euenos din Paros : traducere şi note de ANDREI CORNEA.
Dissoi Logoi: traducere de MANUELA TECUŞAN; note de ION BANU.
Euripide : culegere de texte, traducere şi note de ALEXANDRU MIRAN.
Poeţi tragici: *Aristarchos din Tegeea; Agathon; Patrokles; Carkinos; Chairemon* : traduceri şi note de ADELINA PIATKOWSKI.
Antiphon Retorul : culegere de texte, traducere şi note de LIVIU FRANGA.

Secţiunea a VII-a : **FILOSOFIA MITOLOGICĂ**

Poezia imnică atribuită lui Homer şi Orfeu: traducere şi note de ION ACSAN.

Secţiunea a VIII-a : **CÎMPURI DE REZONANŢE FILOSOFICE**

Xenofon : culegere de texte, traducere şi note de FELICIA ŞTEF.
Aristofan : culegere de texte, traducere şi note de FELICIA ŞTEF.
Ephoros : culegere de texte, traducere şi note de FELICIA ŞTEF.

Secţiunea a IX-a : **UTOPII ANTROPO-SOCIALE**

Notă introductivă de ION BANU.
Hippodamos din Milet; Phaleas din Chalcedon : traducere şi note de ADELINA PIATKOWSKI.

Aristofan : culegere de texte, traducere şi note de FELICIA ŞTEF.
Poeţi comici: *Cratinos*; *Pherecrates*; *Crates*; *Teleclides :* traduceri şi note de ADELINA PIATKOWSKI.

Secţiunea a X-a : **MOMENTE DE REFLECŢIE ESTETICĂ**

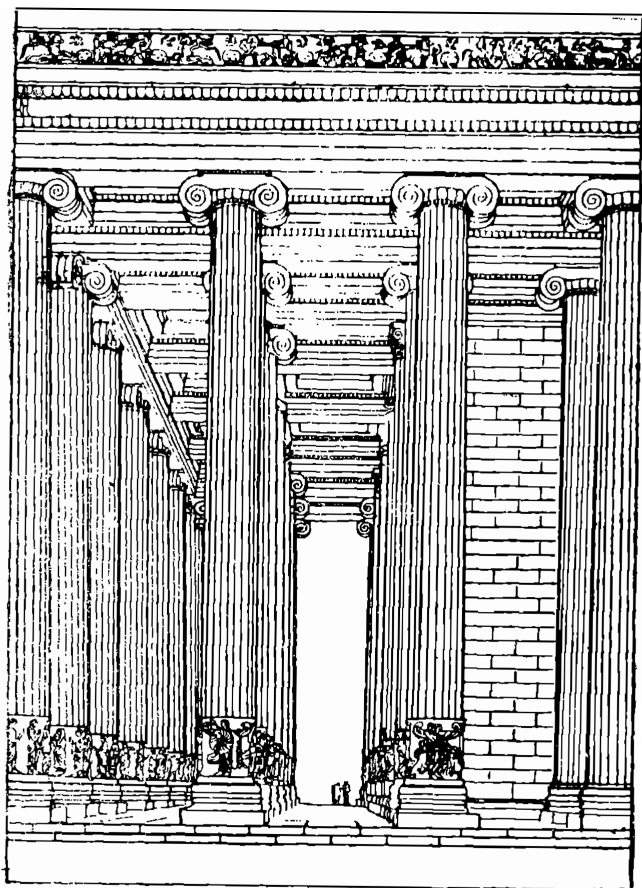
Consideraţii generale, culegere de texte, comentarii şi note de CRISTIAN POPESCU.

Secţiunea a XI-a : **PRIVIRE PROSPECTIVĂ**

Isocrate : culegere de texte, traducere, comentarii şi note de LIVIU FRANGA.

ION BANU

REFLECŢII ASUPRA ANTROPOFILOSOFIEI SECOLULUI LUI PERICLE



CUPRINS

I. POSIBILĂ INTRODUCERE*

1. În deceniul al nouălea al secolului V, trăiesc, aflaţi fie în seara, fie în amiaza, ori în dimineaţa vieţii lor, Democrit, Socrate, Protagoras, Prodicos, Gorgias, Hippias, Hippocrates, Tucidide, Sofocle, Euripide, Aristofan, Xenofon. Antiphon Sofistul, Thrasymachos, Critias, Hellanikos, Phaleas din Chalcedon, Hippodamos din Milet, Andokides, Lysias, Isocrate.

O eflorescenţă sincronică de asemenea anvergură semnifică o explozie spirituală cum istoria nu cunoaşte decit foarte puţine. Un elan creator ce ţîşneşte cam în acelaşi timp din atîtea minţi înţelepte, — şi nu le-am pomenit pe toate — centrîndu-se în jurul unui complex ideatic şi „stilistic" congruent, deşi încărcat de polemică, unitar dincolo de divergenţele ce-l străbat, descumpăneşte pe cel ce nu e dispus să adopte teza lui Hegel referitoare la Ideea ce ar circula prin multele conştiinţe. Cornul *Fortunei* a fost umplut atunci de către intelectul colectiv cu valori ce se revarsă încă şi încă de milenii, fără ca pînă acum să i se fi dat de fund.

Cîmpul ideatic al exploziei clasice a fost lăcaşul unei multiple tensiuni, atît existenţiale cît şi noetice — angajări pasionale învolburate, coliziuni de acte, sentimente şi idei. A fost epoca unor pasiuni duse la paroxism. Ceea ce înregistrăm drept succese ale *lógos*-ului se vădeşte posibil prin incandescenţa *páthos*-ului spiritual; exemplu instructiv despre capacitatea acestuia, cînd angajează un vast cîmp al populaţiei, de a funcţiona ca ferment al creaţiei intelectuale.

---

* Autorul *Studiului istoric* din primul volum al prezentei lucrări consideră necesar ca acum, în întîmpinarea textelor aparţinînd etapei clasice să reia consideraţiile referitoare la acest moment istoric, acordînd temei antropofilosofice extensiunea ce i se cuvine, dar pe care ritmul tematic al *Studiului istoric* de ansamblu n-a îngăduit-o.

2. Am consemnat în *Studiul istoric* — şi nu mai repetăm — ceea ce ni s-a înfăţişat drept cauze de ordinul relaţiilor sociale interumane, cauze mediate, ale acestei multiple tensiuni din sînul existenţei şi al conştiinţelor.

Am relevat funcţia istorică, în acest secol, a *dêmos*-ului ale căruî propensii, descifrate de intelectuali aleşi, au constituit circumstanţa decisivă a exploziei spirituale clasice. Cum vom vedea, flăcările acesteia s-au ridicat la înălţimi valorice covirşitor superioare nivelului de conştiinţă al aceluiaşi demos. Se cere reluată în aceste pagini tema izvoarelor energetice imediate ale cîmpului tensional, în centrul căruia s-a produs descoperirea *Omului în specificitatea lui*, marea înnoire din filosofia antică, ea singură susceptibilă să amorseze explozia unică în conştiinţe orientate în chip extrem de variat, să le polarizeze cvasiconcomitent în jurul unei anumite unităţi de stil, de interogaţii şi conflicte. Descoperirea în cauză a fost efect şi cauză. Ieşită din confruntări fără precedent, le-a potenţat la rîndul ei intensitatea şi varietatea semnificaţiilor.

3. Calitativul uman iese către sine însuşi, în „clasic", din univocităţile epocii anterioare, cînd lumea umanului fusese gîndită în indistincţie calitativă cu lumea divinităţii, cu aceea a naturii; cînd obiectul şi subiectul păruseră a fi fost, sub raport calitativ, dizolvate unul în altul. Acum, profilul „clasic" al Omului se reliefează în propria-i particularitate. El ne prezintă plenitudinea unei entităţi ale cărei atribute, de o extraordinară opulenţă, ar fi de neînţeles (cum oare a putut să se instituie *brusc*, în *acest* chip?), dacă nu ne-am da seama de faptul că, în actul său de desprindere calitativă de cosmic şi de divin, Omul a absorbit in sine valorile moral-psihologice pe care cugetarea de pînă atunci le gîndise ca fiind proprii naturii şi/sau divinului.

Omul ancestral tezaurizase în conceptul său de zeu ambiţii şi temeri, legitimări ale limitelor sale sociale şi biologice, motivaţia imprevizibilului, a insondabilului şi a eşecului. Zeul este şi supremul Bine, dar şi suprema instanţă de legitimare a Răului, e izvor de reuşită, dar şi raţiunea impenetrabilă a nereuşitei, e năzuinţă spre nemurire, dar şi sentinţă de moarte (aşa cum, dealtminteri,

Pămîntul este sediu, atît al rodniciei cît şi al morţii). Absorbirea antropologică a divinului consacră reprogramarea omului în conformitate cu un codex divin milenar; ea retransferă în aria inevitabilei *limite* a omenescului visul arhetipal al transgresării acesteia. Omul „clasic" se proiectează, ipotetic, intru sfidarea limitelor, întru escalada zădărnicirilor. Fiind transfigurare a imposibilului în posibil mitic, divinul, odată absorbit în Om, ajunge să fie *páthos*-ul posibilei forţări a imposibilului profan. Devenit negare a limitării omeneşti, divinul e încorporare de insatisfacţii şi revolte faţă de limite.

Conştiinţa de sine nou descoperită se conturează aidoma celei ce se crezuse a fi fost conştiinţă de zei; omul se învesteşte acum pe sine ca „măsură" a lucrurilor, după ce iniţial conferise atare măsură fiinţei zeilor. În secolele de făurire a miturilor cosmogonice şi teogonice, oamenii asignaseră, în chip spontan, asemenea atribute entităţilor superioare, iar acestea deveniseră, cu timpul, în mit, din posesori ai acestor atribute, proprietarii lor; omenirea „clasică" şi le însuşea acum „înapoi", stocîndu-le în sine, în chip la fel de spontan. Faptul că pentru cei mai mulţi atare capacităţi moral-psihologice rămîn travestite în personaje de mit nu schimbă fondul stărilor. Nici faptul că purtătorii mitici de travestiuri sînt în continuare veneraţi, ba, adesea, cu neostoită ardoare.

În raportul cu natura, mutaţii analoge. Se ştie că omul întregii antichităţi greceşti năzuia către integrarea sa în natură, dar fiecare etapă a antichităţii a făcut-o în felul ei. Modalitatea „clasică" a acestui integralism este propensia adeliberativă a identificării subiectului cu natura — forţă asimilată în om — evocind parcă sensul iniţial al lui *phýsis* (φύσις), din nou deci a capacităţilor determinate-nondeterminate. „Clasicul" ce cîntă în versuri ritmurile propriului său spirit transfigurează astfel de fapt ritmurile bio-astrale ale naturii: armoniile trupeşti pe care le slăveşte sînt, în fapt, regularităţile naturii umanizate.

Reîncorporarea tuturor acestor atribute teologice şi „physiologice" ghemuieşte laolaltă în plăpîndul şi tenacele suflu uman copleşirea şi răzvrătirea, slăbiciunea şi atotputernicia; de aici, greu suportabilul traumatism al încor-

dării clasice, dar şi grandoarea ei. În locul naturii ori divinităţii, omul se vede acum pe sine drept for activ, creator de bunuri şi valori. Obiectul fiind astfel constituit în *lăuntrul Omului*, el devine implicit acum tema preeminentă a meditaţiei după ce, altă dată, aceasta vizase doar extraumanul.

Socratismul e un document elocvent al unirii procesului de desprindere calitativă a conceptului de om, cu acela al încorporării în uman, atît a divinului cit şi a naturii. Între constituirea *calitativă* — în raport cu sfera divinului — a conceptului de om, absorbirea în sine a atributelor zeilor şi credinţa religioasă a lui Socrate, nu este nici o incompatibilitate. Întemeierea teoriei omului e un act antropologic-logic conciliabil cu religiozitatea, care e de ordin ideologic-patetic, iar includerea divinului apărea filosofului, neîndoielnic, ca un mod personal de a concepe credinţa religioasă (nouă, ea ne apare şi altfel, dar aceasta ne priveşte pe noi). Rămîne chestiunea de a şti cum să înţelegem „încorporarea naturii" de cel ce întoarce spatele naturii. În prealabil, se observă că pentru filosoful oralităţii sfera divinului şi sfera naturii sînt gîndite corelat: natura provine din actul formator divin, sensurile ei sînt divine. Cînd Socrate spune că, privind în lăuntrul său, omul descoperă pe zeu (Platon, *Alcibiade I* 133 C) ne gîndim la o înglobare ce vizează divinul — cum spuneam mai sus — dar, implicit, şi sensurile „naturii" (a cărei investigare „physiologică" se vădeşte a fi şi în această privinţă inutilă, cum proclama socratismul). Calitatea specifică de Om, la Socrate, se amplifică astfel la proporţii cosmico-divine. În cinstea, ori în ciuda zeiescului? Întrebarea şi-o pune istoriograful ideilor filosofice. Din unghiul său de privire, el poate foarte bine să vadă aici, oricum, şi o proclamare a puterii de atot-cuprindere a spiritului uman.

Reluăm tema celor două momente, de veche alienare a umanului, şi de retro-integrare în sine a valorilor alienate. Două texte, ambele „clasice", dar de sens opus, stau faţă în faţă, vorbind solemn despre confruntarea celor două atitudini. De o parte, viziunea Omului definit ca *heteroraport* şi fiinţă *temătoare*, viziune ce încă împovărează cu greutatea secolelor trecute ale cugetării conştiinţa ace-

luia care — e vorba de Pindar — zguduie totuşi, şi el, lespedea lor apăsătoare; de altă parte, reprezentarea nou instituită a Omului, definit ca *autoraport* şi ființă *cutezătoare*, în *Antigona* lui Sofocle. Iată textele:

Pindar

„Există spița oamenilor, există spița zeilor. Datorăm unii şi alții, aceleiaşi mame [Pămîntul, respectiv Zeița Mamă-Pămînt, -n.n. I.B.] faptul că trăim, dar între unii şi alții este mare distanță în privința puterii de care dispunem. Omenirea este nimicnicia (οὐδέν), pe cînd cerul de aramă, reşedință a zeilor, rămîne imuabil. Avem totuşi un punct de atingere cu nemuritorii, prin măreția spiritului, cum şi prin ființa noastră fizică, deşi ignorăm drumul pe care ni l-a trasat destinul".

Nemeeana VI, v. 1—7

Sofocle

„În lume-s multe mari minuni, mai mari ca omul însă nu-s!/ Purtat de vînt, străbate mări/ prin hulă şi prin val spumos, / ... El an de an, făr-de istov, / ... răstoarnă brazda în pămînt / ... Născocitor, a prins în laț/jivinele de prin păduri / şi păsările din văzduh. / ... Pe armăsarii încomați / i-a înhămat, i-a pus la jug/ ... El singur, zborul gîndului / şi-al vorbirii dar le-a dibăcit / şi ştie-a cîrmui cetăți. / A izbutit a se feri / de geruri aspre şi furtuni / ... Pe Hades doar a-l ocoli / el nu va izbuti nicicînd /, măcar că leacul multor boli / ce n-aveau leac, el le-a găsit ! / E iscusit cum nici gîndeşti, / spre rău o ia, spre bine-apoi. / Cinsti-va legile-omeneşti / şi jurămîntul către zei? Cetatea-l va'nălța în slăvi /. Dar nu e vrednic de măriri / de va călca el legile, / de-o fi om rău, de-o fi trufaş. /

Antigona, v. 332—371, trad. G. Fotino.

Sofocle scrie *Antigona* în 442, anul probabil al morții lui Pindar.

4. Restaurarea umană a omului divinizat e sublimitatea „clasicului". Să ne îndreptăm atenția acum cu mai multă luare-aminte spre *tensiunile ambientale* la care ne refeream şi în a căror stufozitate restaurarea a luat naştere.

Admirabil transpare în odele lui Pindar drama cugetării clasice pe tema Omului. Acestuia poetul îi adresează repetat îndemnul vibrant să *vrea*, să *tindă* departe, să *lupte*, punînd în joc integralitatea capacităților sale fizice şi spirituale; dar îi lansează în acelaşi timp solemnul, amenințătorul avertisment de a nu depăşi *măsura* (μέτρον), condiția sa umană. Unde e însă linia calitativă de demarcație

dintre ele? Cum și de către cine poate fi oare statornicit în chip stenic și adecvat *timpul* potrivit (καιρός) al acțiunii? Poetul evocă drama eroilor ce pășesc la fapte în arcul de tensiune al celor două sensuri opuse, fără putința determinării punctului de cumpănă: se vor opri prea devreme, atunci vor fi bicisnici ce vor pierde considerația semenilor lor; se vor opri prea tîrziu, atunci vor comite *hýbris* (ὕβρις) și vor atrage asupra lor mînia zeilor geloși, răzbunători.

Conflictul ce transpare prin metafora poetului liric exprimă valori *autentice*. Întrezărim suprema tensiune ce stîrnește conștiința „clasică", prinsă în încleștarea dintre avîntul ei agonal, ce înfruntă toate, și gama de forțe potrivnice ori de stavile, obiectuale.

Protagoras nu va fi comis oare un gen de *hýbris*, instituind manifest în locul măsurii zeiești, pe cea umană, sfidînd astfel conceptul arhaic de măsură? Așa s-ar părea, judecînd după prigonirea lui, întreprinsă nu de un zeu gelos, ci de acea mulțime ce se simțea depășită (deci tot ofensată, în felul ei). Dar tocmai sfidarea unei opinii osificate dădea măsura „măsurii" protagorice. *Tensiunea productivă*, stimulatoare, dintre aspirații și obstacole, dintre părtiniri sociale disputande și transfigurate noetic, dintre linii de continuitate și izbucniri fără precedent, dintre stagnant și novații se vădește în nenumărate ipostaze, în a căror magmă se coagulează atributele Omului din antropofilosofia clasică. Discordia emulativă dintre tradiție și progresiunea clasică e acut grăitoare în „conflictul" dintre metope și triglife, izbitor — observă Robert Heidenreich — în templul doric, uzurpat dar și ridicat pe un plan superior în Attica.

A circumscrie clasicitatea și valențele ei în formule ditirambice e școlărism frivol. Este ușuratec să descrii societatea timpului ca pe una formată doar din bravi. A prezenta mișcarea ei istorică doar drept o elevată concordie, ca în procesiunea Panatheneelor de pe fațada Parthenon-ului e îngăduit poetului și doar lui. Există și slăbiciunile, tenebrele, traumele, faptele detestabile.

Pericle, cum se vădește din spusele lui Plutarh, afirma convingeri democratice, dar comportarea sa se arăta că e departe de a fi mulțumit întotdeauna de opiniile massei.

Cea de-a treia a sa cuvîntare, din *Războiul peloponesiac*, vădeşte neliniştea sa în faţa eventualităţii ca politica sa „nemăsurată" — din nou *hýbris!* — să stîrnească reacţia ostilă a populaţiei, puternică în miopia ei, ca un zeu gelos. Tocmai această înfruntare dintre potenţialul ideatic al conştiinţei *demos*-ului (cum îl interpreta Pericle) şi *limita* stărilor de spirit ale acestuia, cînd stenice, cînd astenice, va fi stimulat cugetarea politologică a alkmaionidului. În privinţa lui Socrate, ceva oarecum analog. Împotriva sistemului democratic de alegere prin sorţi, filosoful formula obiecţii al căror temei a fost nu o dată confirmat de cele ce se petreceau în Adunarea Poporului ; la cele ştiute de mult în această privinţă, papyrusul Michigan, publicat în 1968 (comentat de Max Treu) aduce unele date suplimentare : în Adunare, se ţineau cuvîntări nesocotite dezvăluind secrete de stat, ieşiri demagogice contra unor oameni de valoare, manifestări de calomnie şi chiar de trădare. La toţi marii investigatori de conştiinţe ai timpului, participanţi la făurirea filosofiei Omului, întrevedem meditaţia asupra răutăţii omeneşti, asupra scoaterii omenescului din negativitate şi a descifrării acesteia în vederea instituirii, prin contrast, a calităţii-Om. Democrit ştie că etica sa, promovînd cele bune, trebuie să înfrunte stocul de patimi urîte din lăuntrul omului (fr. B 149). Opera lui Tucidide e condusă de gîndul unui ideal de om, realizabil doar în măsura în care ar izbuti să învingă propria-i natură, rea, care altminteri face ravagii. În pagini de crîncenă critică a oamenilor din mulţime, ai Atenei în primul rînd, întrevedem gîndul său : epoca sa nu e una de eroi homerici ; calitatea de Om este de *construit*, în gînd şi în existenţă, plecînd de la realitate, dar modificînd-o substanţial. O mărturisire a situaţiei de cumpănă, de asperitate, întîlnim probabil la Sofocle. *Electra* e considerată de Clémence Ramnoux drept semnificativă tribună de exprimare, cu egală putere de convingere, a unor justificări opuse, de regulă, din planul chestiunilor social-civice.

Se întrezăreşte, în cazuri determinate, ceea ce, potrivit supoziţiei noastre, relevă *funcţia promotoare a valorilor „clasice"* pe care a putut s-o aibă *atunci*, starea de tensiune între demn şi nedemn în care s-a aflat societatea timpului.

Aşa, teatrul lui Aristofan. Tabloul societăţii nu se înfăţişează la el mai suav decît la Tucidide; atît doar că e luat în comic. Autorul *Norilor* nu e un om al teoriei; departe de aşa ceva, e un intuitiv. Or, în timp ce simpatia sa e îndreptată către felul de a gîndi al aristocraţiei, în timp ce poporul pe care-l aduce în scenă se arată a fi incult, dedat arbitrariului, demagogiei şi abuzurilor, ahtiat de căpătuială, de facilităţile puterii, înecat în superstiţii, totuşi îşi alege subiectele dintre cele preferate tocmai de publicul pe care-l stigmatizează. Dincolo de tragi-comic, dincolo de intenţia satirică nemijlocită, ceea ce întrevedem în fond, în fapt, este un popor ce experimentează virtuţile democraţiei, deşi deocamdată se încurcă în ele, şi care, aşa cum este, dictează nu doar subiecte de comedie, dar şi participarea autorului lor la formarea gustului literar al mulţimii şi implicit la fertilele încordări psihologice ale epocii. În mod cumva analog, idealul sublimei fermităţi umane făurit de Sofocle se va fi forjat, poate, aţîţat fiind de tabloul versatilităţii masselor, dacă în adevăr pe acestea din urmă le reprezintă, cum credem, corul din *Antigona*, excesiv de inconstant în păreri. Fondul chestiunii ce transpare în opera lui Tucidide angajează pregnant „clasicul": forţele obscure din societate, din instituţii, din oameni există, dar tocmai *prin dispută cu ele s-ar construi o nouă individualitate umană*.

Dacă ne gîndim la creaţia marilor dramaturgi ai secolului, în globalitatea ei, ne izbeşte faptul că tragediile ca şi comediile sînt într-atîta încărcate de aluzii la politic, politeic* şi politicieni, într-atît îşi asumă ele misiunea de a pleda cauze politice „bune", flagelînd pe oponenţii acestora, încît întăresc convingerea asupra funcţiei de ferment al geniului, îndeplinite în epocă de către confruntările din viaţa publică. Ne referim mai ales la democraţii. Faptul că răstimpul istoriei tragediei coincide cu acela al istoriei

* *Politeic*: termen prin care avem în vedere cîmpul *determinaţiilor* adeliberative (psihice, mentale) generate de *pólis* şi de apartenenţa individului la *pólis*; diferit, deci, de cel de „politic", ce vizează o *atitudine* (ideologică) deliberativă fie faţă de *principiul* de *pólis*, fie faţă de unul sau altul dintre grupurile sociale din *pólis*, ori faţă de relaţiile *dintre pólis*-uri. Cele două cîmpuri sînt *distincte*, ceea ce nu înseamnă că între ele nu există interferenţă.

democrației ateniene (Guy Rachet) e semnificativ. Socrate, deși atît de încrezător în puterea educației — el care înțelege că *teoria* etică are imperios nevoie de *practică* (morală) — pare să fi subapreciat însemnătatea funcției pedagogice ameliorante pe care o poate avea profesarea politicii în care s-ar angaja cei mulți și ignoranți în ale politicii. În ciuda neajunsurilor democrației, sistemul contestat de Socrate avea latura lui productivă : dacă oamenii mulțimii, și nu doar cei „buni", depozitează capacități istorice, atunci tocmai prin *exercițiu* politic ar putea acestea, măcar la o parte din ei, să se actualizeze, să se dezvolte și — unde este cazul — să se corecteze. Iată iar cerința de a nu ceda tensiunii, iată din nou imperativul de „a depăși măsura" stării de fapt, în serviciul unei valori prospective. Rolul „maieutic" al *practicii* puterii publice părea să-i scape tocmai maieuticianului Socrate. Tocmai lui, care comitea o salutară *hýbris* în felul ei, propovăduind practica valorilor specific umane printre cei mai neinstruiți, ce aveau cea mai modestă poziție socială, în speranța de a-i face să se depășească. Utopistul Hippodamos din Milet, prieten cu Pericle, susținînd că *nu* doar specialiștii în politică trebuie să participe la conducerea *Cetății*, ci toți cetățenii, dădea prin aceasta — crede Zoe Petre — o replică lui Socrate. Am nota : o replică dată teoriei, dar nu și practicii socratice, aflate în acord cu idealul pericleian.

Clasicitatea a fost un splendid calvar, a fost singulara trăire a unei drame, atît sociale cît și lăuntric-umane — patetice și intelectuale — de o febrilă creativitate.

În condiții sociale și disponibilități spirituale de excepție, Tot-ul social pestriț a putut funcționa ca stimul al unor valori de excepție. *Demos*-ul a putut însemna mediocritate intelectuală, dar și aviditate culturală direct proporțională cu aceasta, s-a putut arăta laș (vezi evenimentul Melos), dar și maratonomah, grosolan, dar și depozitar *in potentia* al unui suflu artistic nativ, certăreț, dar și animat de un năprasnic zel politeic libertar. Niciodată flacăra depășirii n-a covîrșit în mod mai arzător decît în „clasic" întinările realului ; la fel de aprigă a fost și disparitatea dintre mediocri și individualitățile care, negînd datul, au sărit departe, peste el.

Ca şi arcul puţin încordat ce nu zvîrle săgeata prea departe, disparităţile civice, care nu ies din banal şi nu stîrnesc aprigi riposte şi orgolii, nu lansează ideaţia spre culmi prea înalte. Celor ce s-ar întreba dacă determinaţiile „clasice" ale clasicului — calmul, seninătatea, echilibrul — pot naşte din tumult, iar notele *unitare* ce statornicesc clasicul, din dezunitate, li s-ar răspunde că din amorfism şi împăcare stătută cu datul nu se naşte nimic, nici clasic, nici neclasic.

Fondul preeminent, în jocul de forțe descris mai sus, a putut fi, în ultimă instanță, coliziunea-concurs între difuze aspirații latente din conștiința straturilor mai „răsărite" ale demos-ului (descifrate și trecute **in actu** *de exponenții săi intelectuali aflați, la rîndul lor, pe diferite gradene ale teatrului) și stări manifeste de debilitate culturală și crampo- nare puerilă a mulțimii de acel* **„aşa cum a apucat"** (Heraclit, fr. 74).

5. Relaţia dintre creaţie şi tumultul confruntărilor cotidiene, dintre Idei şi *Agorá* (ultima, de dimensiuni panelene), potenţarea lor reciprocă într-un circuit infinit, virulenţa difuziunii şi eficienţei activităţilor conştiinţei, opulenţa adiacentă a practicilor, toate acestea au beneficiat şi de o altă sursă de energie: simbioza realizată în acest secol — mai cu seamă într-un oraş ca Atena — dintre oral şi scris.

Este vremea în care înţeleptul prin excelenţă — Socrate — recurge exclusiv la viul grai; cînd *Istorii* ale lui Herodot se declamă, şi anume într-un cadru festiv (dacă acceptăm autenticitatea informaţiei), cînd retorica ocupă „le haut du pavé", cînd curente de opinie publică se făuresc în symposioane şi gimnazii, în „saloanele" frecventate de sofişti, în Adunări, tribunale, procesiuni, concursuri de sport şi de dramaturgie, ori în teatre.

Este, însă, în acelaşi timp, cum bine ştim, secolul de aur al literaturii scrise, de la ştiinţe la beletristică. Mai mult, acum, spre finele secolului V — relevă Raymond Weil — practica scrisului şi cititului începe să aibă, măcar în cetăţi de felul Atenei, un caracter relativ larg, angajînd pe tot mai mulţi din păturile „de jos" şi conducîndu-i spre consumul operelor scrise ale creatorilor. Considerabila influenţă, cu o masivă funcţie culturalizantă, exercitată

de sofişti (funcţie, negată pe nedrept de C. Tsatsos) s-a datorat neîndoielnic faptului că au combinat, în virtutea unei rafinate percepţii a „măsurii" epocii, învăţămîntul oral cu propaganda prin scris. Lui Protagoras, prin tratatul *Despre zei*, i se datorește marea cinste de a fi inaugurat (poate în același timp cu Anaxagoras) condiţia milenară a scrisului de a fi socotit mai redutabil decît oralitatea, de către oficialităţi (a oficialităţilor din toate timpurile și ideologiile). Este și momentul apariţiei primelor *Protreptice*, compendii didactice destinate informării filosofice elementare a intelectualităţii nefilosofice.

Platon avea să spună că prin scris, care ar anchiloza cuvîntul, virtuţile spiritului ar fi păgubite. Dar Platon, totuși, scrie! E adevărat, dar cele scrise de el sînt *dialoguri*. Or, ce sînt acestea altceva decît benzi ce înregistrează procese ideatice prin excelenţă *orale*? Şi totuşi scrie, înfăptuind printr-o practică unică în felul ei, conlucrarea dintre virtuţile oralităţii și cele ale scrisului.

Prin Platon, prin sofiști — fiecare în alt fel — se vădea fertilitatea colaborării dintre cele două moduri de exprimare. Oralitatea compensa, prin fragilitate, maleabilitate evolutivă și nuanţări inimitabile, caracterul rigid, univoc, izolat de alte modalităţi semiotice, ale scrisului, compensaţie cu atît mai opulentă cu cît, neîndoielnic, vorbitorul grec a fost extrem de darnic în gestică, mimică, intonaţii și elocvente tăceri. Scrierea însă compensa volatilitatea, incompleta sesizabilitate a oralităţii, responsabilitatea ei relativă, netransmisibilitatea ei în timp, caracterul ei local și de unic exemplar, deficienţe care aveau să facă, prin contrast, ca viitorul cel mai îndepărtat să aparţină nu astrului Socrate, ci „galaxiei Gutenberg".

5. Maturitatea culturală a secolului lui Pericle e probată de aria în care se înscrie prezenţa filosoficului. Creatorii de sistem — Democrit, Protagoras, Socrate — instituie preeminent configuraţia filosofică specifică a epocii. Dar acești campioni ai celor mai eterate abstracţii filosofice, date în nedisimulată afirmare, sînt puţini la număr. Spre a afla gradul de lucrare și aderenţă filosofică a timpului, coloratura filosofică integrală a conștiinţei acestuia, sîntem chemaţi spre un orizont considerabil mai larg decît acela al

sistemelor originale. În adevăr, o „coupure d'essence" în substanța ideatică la care ne referim, străbătînd sferele de reflecții biologice și fizico-matematice, politologia, istoriografia, dramaturgia, poezia lirică, estetica, teoria artelor plastico-arhitecturale și aceea a literaturii, cum și meditația religioasă, descoperă fenomenul unei anumite „filosofări" care, dată în *formă teoretică* de către filosofii consacrați ca atare, se extinde considerabil, în *formă practică*, mai adesea în mod implicit, în toate menționatele cîmpuri nefilosofice, într-un raport de dimensiuni ca acela dintre epicentrul unui cutremur și zona zguduiturilor. Toate menționatele cîmpuri, deși armonizate cu stările lor anterioare, se colorează acum *altfel* decît mai înainte.

Mult dezbătuta teorie a „stilului" comun unor cîmpuri diferite de creație[1], reluată într-o modalitate personală de Blaga și asociată conceptului de structură epistemică, propus în altă parte de către semnatarul rîndurilor de față[2], e susceptibilă să contribuie la înțelegerea fenomenului.

Îmbrățișînd cu privirea cuprinsul ariei ideatice „clasice", discernem cîteva stări, distincte.

Iată gînditori ca Hippocrates ori Tucidide. Nu sînt făuritori de sisteme filosofice, dar gîndesc filosofic, în strîns contact cu mișcarea ideilor din această sferă noetică. Ei adoptă sensurile acesteia în propria lor cugetare teoretică, o desfășoară astfel modelată în aria preocupărilor lor de specialitate, unde astfel devin mari novatori. În consens cu aceste constatări, dispunem la Hippocrates de o filosofie biologică încărcată de implicații antropofilosofice, iar la autorul *Războiului peloponesiac*, de o filosofie a societății, istoriei și omului, *explicite*, remarcabile. Despre Damon nu știm prea multe, dar ceea ce am numi în cugetarea lui muzicologie — dînd termenului o semnificație particulară — îl face demn de a fi și el menționat aici.

Situația marilor dramaturgi, Eschil, Sofocle și, într-o modalitate diferită, a lui Euripide, de asemenea a liricului

---

[1] Vd. în această chestiune studiul lui Dan Grigorescu, *Constelația gemenilor*, Ed. Meridiane, 1979, privind relația „stilistică" dintre poezie și artele plastice.

[2] *Conceptul de structură în istoriografia filosofiei. Structura stadială*, în „Revista de filosofie", nr. 6, 1975.

Pindar, este, într-o măsură, alta. În poezia lor se țese o tramă densă de legende, mituri, ritualuri, tradiții folclorice, toate drapate în simboluri, adesea în mister. Textele lor se cer examinate cu minuție, știind că ceea ce spun capătă sens mai autentic prin ceea ce implică fără să spună. Nici unul din ei nu intră în incidența istoriografiei filosofiei printr-un fond organizat, explicit. Dar e evident faptul că opera lor literară e pătrunsă de viziuni metafizice despre Univers, societate, civitate și mai ales despre Om, ba chiar — fapt extraordinar la acești făuritori lansați către alte cîmpuri decît cel al filosofiei — aproape din fiecare mare secvență a creației lor poetice emană reflecție filosofică. Îndeosebi în ce privește domeniul Omului, istoricul care i-ar ocoli ar da filosofiei vremii o expunere descărnată, ciuntită. Dar marii plasticieni ca Phidias ori, laolaltă cu el, arhitecții Acropolis-ei? Gîndirea lor nu se află la dispoziția noastră în texte, ci în marmoră — chiar și aceasta aproape exclusiv în copii, ruine ori evocări. Catalogarea lor istorico-filosofică dobîndește cu greu o expresie convenabilă, dar, cînd ne angajăm să detectăm în secol meditația filosofică despre Om, țîșnește într-însa și manifestul lor nescris; aceasta știind desigur că, *în cazul lor ca și al poeților, totul* se subordonează intenției artistice, care, suverană, își mlădiază către sine însăși orice alt gînd. Este la ei o filosofie supusă licenței poetice, căreia i se poate întîmpla ca puțin să-i pese de rigorile consecvenței logice.

În fine, a treia categorie. Herodot, Aristofan sau Xenofon nu sînt „minți teoretice". N-au participat la nici o doctrină filosofică. Dar, în chip spontan, scrierile lor oglindesc, pe temeiul anumitor afinități sufletești, unele din ideile filosofice de mare circulație ale epocii și devin astfel măsuri ale ariilor de extensiune ale acestora în opinia publică. Autori de mare anvergură, în intens contact spiritual cu publicul, ei funcționează, pe de altă parte, ca factori de vehiculare a ideilor în cauză, adăugînd la celelalte ipostaze, pe cea de amplificator.

În paginile ce urmează, ținînd seama de *Studiul istoric*, va fi vorba de filosofia sistematică doar în mod fugitiv, stăruindu-se însă *asupra ideilor din celelalte compartimente menționate.*

II. MAGNIFICA DIFERENŢIERE

7. Faza clasică este aşadar, s-a spus, în planul obiectului filosofiei, momentul istoric al întoarcerii Omului cu faţa spre Sine, act ce semnifică origină, temei şi destinaţie a antropofilosofiei timpului.

Omul preclasic este, după expresia lui Paul Schütz, un om „cufundat în existenţă". Virajul spre Sine al Omului „clasic" înseamnă aşadar în fapt negarea — explicită ori implicită — a cufundării umanului în Kosmos, ca şi a cufundării lui în divin. Virajul „clasic" este, sintetic, negarea acelei negări preclasice, în virtutea căreia Omul se aflase încă difuzat în ceea ce îi este extrinsec. Viaţa civică trece acum prin faza unor transformări, cînd, sub presiunea unor latente propensii proprii colectivităţii *demos*-ului şi potrivit cu ceea ce exponenţi clar-văzători apreciau a fi în armonie cu aceste înclinări potenţiale, se instituie drept adevăruri alte norme decît cele tradiţionale. Fondul acestora relevă răzvrătirea sufletului colectiv contra închistării ancestrale, actul spontan al personalităţii umane colective de a-şi impune particularismul. Procesul începuse, molcom, de mai bine de un veac (Solon, Peisistratos, Clistenes, Cimon) înainte de Pericle. Principalii filosofi din era acestuia din urmă, — Socrate, la Atena, cetatea iniţiatoare a reformelor, Protagoras şi Democrit, ambii din Abdera, oraş ce însoţea Atena pe aceleaşi drumuri — primesc din partea istoriei misiunea să-şi concentreze atenţia spre eul uman *(colectiv)*. Se impune minţilor, drept corolar, chemarea de a vedea acest Eu în chip distinct. Ei ajung deci să descopere dedublarea realului în două entităţi calitativ-distincte: subiectul uman colectiv şi un anumit obiect, *alter* calitativ, al subiectului. Specificitatea umană apare fiecăruia din ei în altă modalitate, dar demersul e al epocii: diferitele ipostaze se susţin şi se întregesc reciproc în chip fericit.

Socrate întreprinde examenul cugetării de pînă la el despre lume, despre valorile de adevăr, bun şi util, despre sensul legilor civice, teme meditative pe care clocotul social

le impune acum atenției minții mai mult decît înainte. Ceea ce observă el e faptul că făurirea logică a unor noțiuni adecvate în atare teme, elaborarea, drept consecință posibilă, a unei metafizici, presupun ființarea, primordială, a unei sfere noetice ce instituie temele drept *alter* al ei, că e cu neputință o asemenea alteritate fără ca ea să angajeze *calitativul*; că disjuncția subiect—obiect e *fără ființă* dacă subiectul nu e diferit calitativ de ceea ce se conturează ca obiect (al său). Noțiunile presupun o operă creatoare, creația implică un creator, iar creatorul e Omul meditativ, *conștient de ipostaza sa de conștiință meditativă*. Socrate este glasul *personal* prin care Umanul *impersonal* (universal) ia cunoștință de sine în calitate de conștiință (logică, etico-socială).

Protagoras se îndreaptă spre subiect sub un alt unghi de vedere. Îl vede mai ales în calitatea prin care dă deciziilor sociale valoare de viabilitate (ceea ce ar fi tot una cu adevărul) ; observă că, în genere, cugetătorii de pînă la el făcuseră să depindă imaginea existentului cosmic de decizia lor asupra a ceea ce urmează a fi considerat adevăr metafizic. Într-un caz și în celălalt, semnificația „lucrurilor" (Πράγματα) este în funcție de Om.

Dacă Socrate descoperise pe *Ens cogitans,* Protagoras și, împreună cu el, ceilalți sofiști de seamă, îl pun în lumină ca pe un *Ens significans.*

Democrit, la rîndul său, ia în considerare procesul *formării* istorice a Omului și descoperă că istoria oamenilor e propriul lor produs. Omul socratico-protagoric — pare că spune atomistul antropofilosof — este el însuși măsură a acelui „lucru" care e propria lui devenire; altfel spus, măsură a lui însuși. Chestiunea comportă un comentar suplimentar ce aduce în raza considerațiilor de față pe Herodot și Tucidide. În tema istoricității omenescului, Democrit dăduse reflecții profunde. Adînci, dar pur enunciative. Pășind în tema sensului istoriei cu o capacitate de cuprindere extensivă fără nici un precedent, Herodot trecea de la enunțuri de principiu la modalitatea susținerii lor prin substanța densă și opulentă a evenimentelor. Dîndu-și seama de faptul că luminarea existenței umane e doar parțială dacă nu e luată în considerare și antecedența is-

torică din care descinde, Herodot poate fi socotit un „clasic" în măsura în care devine astfel instituitor al recunoașterii unei bidimensionalități esențiale a Omenescului: coordonatele definitorii ale calitativului Uman sînt atît ființarea în actual cît și istoricitatea din care prima derivă. În oarecare analogie cu Pindar, el nu recunoaște în istorie instanța de decizie umană, diferită de a zeilor, ci are în vedere în lume un singur for al hotărîrilor, cel divin, univoc (exterior Umanului pe care-l include). Tucidide procedează, in temă, aidoma lui Democrit, adoptînd punctul de vedere bidimensional, implicat și în demersul herodoteic. Dar istoricul din Atena e un gînditor care stăpînește prea bine exigențele congruenței logice ca, după ce și-a dat seama de *creativitatea* umană să sfîrșească prin a *o* nega și a *se* nega. Ca și autorul *Istoriilor*, el dă conceptului nud al lui Democrit împlinirea necesară, printr-un vast tezaur de evenimente istorice concrete. Dar motorul istoriei este la autorul atenian *intrinsec* Umanului, în acord cu atomistul din Abdera, iar nu extrinsec, cum rămăsese în mentalitatea bigotă a istoriografului din Halicarnas.

Socrate instituie *sine*-le, uman ca atare, Protagoras, sine-le ca *măsură*, Democrit și Tucidide, *măsura sine-lui* uman.

8. Statornicirea Sine-lui uman *în sine* revendica trecerea acestui act prin dezbateri privind condiția Umanului în raport cu alte sfere. Cum am spus, e vorba de sfera Kosmos-ului și aceea a divinului.

Dar o precizare preliminară. În rîndurile anterioare, examenul constituirii conceptului „clasic" de Om pusese în lumină fenomenul *absorbției* mentale de atribute *physico-theionice*. În ceea ce urmează, se va consemna actul *desprinderii* Omului clasic de natură și divinitate. Se înțelege desigur că e vorba de două planuri diferite. În primul caz, aveam în față substratul psihologic intim al formării unui concept, substrat ce rămîne străin nivelului conștiinței. În celălalt caz, examinat în rîndurile următoare, obiectul preocupării îl constituie acte de conștiință pe tema relațiilor Om-natură-zei. Așadar, arheologia conștiinței

„clasice" în primul caz, istoriografia ei, în al doilea. Adeseà, dacă nu chiar întotdeauna, Omenirea se desparte de trecutul ei, luîndu-l într-un fel sau altul cu sine.

Revenind, începem cu chestiunea cugetării asupra raporturilor Om-Univers.

Cugetarea preclasică, aşa cum am mai arătat, gîndise Realul ca pe un obiect calitativ-unic sub raportul principiilor şi al constantelor ce i-ar guverna schimbările: entități fizicale la milesieni, număr la Pythagoras, *lógos* heraclitic şi tot astfel pînă la Empedocles şi Anaxagoras, inclusiv.

Descoperirea socratică a omului-conștiință-de-sine constituie o delimitare calitativă a lumii umane de cea cosmică, prin care este negată univocitatea calitativă a întregii gîndiri de pînă atunci. Dar filosoful oralității dă actului său istoric un conținut *total*. Cosmicul nu e declarat doar calitativ distinct de Om, dar şi interzis omului, întrucît acesta din urmă, chemat să investigheze propria sa realitate, n-ar trebui să se lase sustras de la această îndeletnicire — şi aşa extrem de dificilă — prin cercetări dincolo de ea. Diferențierea calitativă pe care o descoperea, revoluționar, ilustrul „clasic" era, în concepția sa, atît de pronunțată, încît, spre deosebire de fondul uman, cognoscibil, cel cosmic s-ar refuza în mod integral investigației.

Spiritualismul socratic, instaurînd Umanul, o făcea în chip hypertelic. I-a fost hărăzit unui filosof nespecialist, medicului-filosof Hippocrates, să introducă un criteriu realist, opus, în mod corectiv, subiectivismului integral al filosofului profesionist.

Condiția specific umană, ca *natură umană*, cu specificitatea „Sine-lui" ei este recunoscută şi de şcoala din Cos. Dar, conjugînd cei doi termeni, „Sine-le" şi natura, ea se apleacă asupra determinațiilor prin care Omul este *apartenent la phýsis*. Observaționalismul naturaliştilor din Cos face deosebire între ființa *spirituală*, prin care se distinge calitativ Omul de natură şi ființa sa *biologică*, în virtutea căreia el aparține mediului său natural, biologic în prim rînd; dar rămîne oricum, ca Om, o parte a naturii. El nu poate fi corect gîndit prin prisma alternativei socratice „Om sau natură", (cu corectivul pe care l-am propus), ci prin prisma conceptului de *natură-umană*, în care ambele

entităţi coincid şi care e principala descoperire a hipocratismului, în probleme de interes antropofilosofic nemijlocit, a raportului Om-Kosmos. Bidimensionalismul dialectic (Omul este şi nu este natură) hipocratic e opus bidimensionalismului subiectivist non-dialectic, socratic.

Diferenţierea Omenescului de natură nu înseamnă autonomism uman în problema Om-Natură. Întreaga cugetare a antichităţii crede într-un om armonizat cu natura — ne reamintim de chipul socratic, *sui-generis*, al tezei — speră în obţinerea unui grad cît mai înalt de consonanţă cu ea. Separarea de natură nu e, în „clasic", o problemă de metafizică, ci de filosofie a omului. Aceasta din urmă tinde la instituirea complexului de determinaţii prin care se constituie calitatea specifică, în-sine, de Om. Omul astfel întronat poate revendica în plan metafizic norme proprii, dar nu unele ce ar rupe armonia menţionată şi, în acest sens, nu auto-nome. Separarea presupune deci un acord cu fiinţa cosmică, dacă nu chiar, în unele viziuni, modalitatea specific umană de funcţionare a fiinţării kosmos-ului.

9. Acum, relaţia cu *divinul*. Acesta ocupă mentalităţile, fie în ipostaza de *destin* (în mai multe variante, dintre care, unele, rare, poartă pecetea divinului în chip destul de palid), fie în aceea de zeitate.

Să le luăm în atenţia noastră.

Una din notele umanismului „clasic" este năzuinţa de a întinde o mînă de ajutor oamenilor aflaţi în lamentabila condiţie de dizolvare în destin. Întrevedem atare aspiraţii, de tip umanist, încă reţinute, la Eschil, mai pronunţate la Sofocle şi Euripide; trei propensii de grad diferit.

La primul dintre ei precumpăneşte imaginea Omului tiranizat de un destin dur, atotputernic, de regulă drept, precum de pildă în *Rugătoarele* şi *Agamemnon*. Dacă ne-am opri aici, am distinge cu greutate, în perspectiva oferită de aceste piese, identitatea *specifică* a umanităţii; ea pare tot indistinctă, ca şi la „physiologoi" preclasici. Dar observăm în repertoriul eschilian şi configurarea, cu contururi încă slabe, a chipului, un Om diferit, care visează „prometeic" să-şi afirme *calitatea* şi forţa, să-şi asume responsabilităţi în cadrul repartizării unei anumite puteri juris-

dicționale, atîta cît îi va acorda ființa divină, supremă. În *Eumenidele*, jurisdicția superioară divină tradițională, Erinyile, și dreptul civic începător — sub metafora zeilor tineri — vor conlucra cu omul ce-și cucerește libertatea. Sînt, la Eschil, cum se vede, două accente diferite. Se reflectă în ele, poate, confruntarea dintre ceea ce poetul crede a fi o stare încă prezentă a omului și un proces de deplasare către o stare viitoare, mai plină de uman. Cumva, expresia ideatică a confruntării existențiale dintre cele două etape istorice, preclasică și clasică, a trecerii primei în cea de-a doua a început să fie resimțită in epoca pe care o acoperă viața dramaturgului.

Tema definirii sensului omenescului în raport cu destinul zeiesc e prezentă și la Sofocle, aproape pretutindeni în dramele sale. Dar cu alte accente decît la Eschil. Sentința divină e afirmată ca atotputernică — ca în *Oedip rege* — și totuși dramaturgul ne spune fără echivoc, în *Oedip la Kolonos*, că există nu un singur izvor de inițiativă, divin — cum gîndea Eschil — ci două, unul divin, altul uman. Cum pot fi ele afirmate fără să se nege atotputința zeilor? Într-un fel specific sofocleian: zeii hotărăsc ce se va întîmpla cu omul, dar acesta hotărăște *el* modul în care va aprecia decizia zeilor. De supus, trebuie să se supună, procedînd în conformitate cu voința zeilor, altminteri va suferi o teribilă represiune. Dar dacă știe că hotărârea pe care e nevoit să o execute este nedreaptă, o va denunța ca atare, o va înfiera. În *Trachinienele* uciderea involuntară a lui Herakles și sinuciderea nefericitei Dejaneira sînt deplînse de Hyllos, fiul celui ce suprimase hydra din Lerna, denunțînd nedreapta, rușinoasa atitudine a zeilor. Comportamentul lor e biciuit în termeni similari celor prin care în *Antigona* e pălmuit despotismul basileului din Cetate, Kreon. În acest act, de a scrîșni din dinți, de a blama injustiția divină ce copleșește pe om, în acest mod de înfruntare a destinului — gen de revoltă ce ridică pe om, într-un fel pînă la rangul de zeu, stă magnitudinea lui; e ceea ce dă principalul accent umanist teatrului sofocleian.

Euripide este, printre dramaturgi, primul care, meditînd asupra aceleiași teme, stigmatizînd și el, nu o dată,

absurditatea destinului, vede și posibilitatea de a-l nega, omagiază nu o dată condiția omului liber care opune iureșului irațional ce-l amenință, raționalitatea sa, forța sa morală, intrepiditatea sa. *Fenicienele* denunță lipsa de sens a destinului pe care omul trebuie să-l înfrunte. În *Alkestis*, sentința prin care soarta a condamnat la moarte pe soția lui Admetos e contracarată prin readucerea ei din Infern pe pămînt. Dar elanuri libertare de acest gen nu ocupă doar ele scena. Cumpănitor — unii spun „descumpănit" — poetul se încovoaie, în alte situații, în fața temerii față de o ursită ce s-a vădit inflexibilă, „recufundînd", parcă, pe om într-un cîmp de decizii ce nu-i aparțin. În *Troienele*, e deplîns faptul că orașul lui Priam a *trebuit* să cadă. Cum să fie condamnată oare Elena, dacă gestul ei a fost pus la cale de zei? *Electra* e o dezbatere, în cadrul căreia, în ciuda vehemenței cu care protestează dramaturgul contra celor plănuite de zei, el se abține de la orice gînd de împotrivire.

Indubitabil, în acest secol, căile către Uman se vădesc anevoioase, întortocheate.

10. Avînd drept corolar pe aceea de divin, chestiunea destinului nu poate fi separată, în această fază istorică, de aceea a relației *Om-divinitate*. Cercetarea constituirii viziunii despre un *Sine* uman impune deci examenul variatelor moduri în care a fost gîndită menționata relație.

Între tema de adineaori — Om-Kosmos — și aceea de acum e ușor de observat o deosebire: diferențierea Umanității de natură nu punea în discuție ființarea acesteia din urmă, dar, în tema pe care o abordăm în această clipă, gama posibilităților include nu doar o diversitate de moduri în care e gîndită divinitatea, dar și putința *abolirii* ei.

Deși Pindar, cum spuneam, proslăvește divinul ca substanță absorbantă a omenescului, o face totuși într-un mod nou, zămislit în atmosferă clasică; condiția umană e guvernată de geometria neunivocă a unui cîmp totodată uni- și bidimensional. Omul e în funcție de divinitate: el ar fi nu mai mult decît o umbră, ce devine veritabilă realitate doar întrucît e atinsă de raza divinității (*Pythica* a VIII-a) și este deci ceea ce zeii decid să fie. Dar atare determinații par să aibă mai degrabă o semnificație litur-

gică decît ontologică. Oricum ar fi, poetul cîntă în odele sale *Omul*. Un Om ce-și afirmă personalitatea, un Om care, dacă vrea, poate deveni (beneficiind de virtuțile ereditare proprii elitei de sînge căreia îi aparține!) un magnific al performanței fizice, înțelepciunii și moralității, al armoniei corporale și al muzicalității, protejat al muzelor prin dotația sa artistică „triunică" (poezie-cînt-dans). Ideea pindarică despre un om separat de divinitate printr-o prăpastie și totodată în întregime aservit voinței zeiești e echivocă. E însă un efort de a susține ceea ce era, în fond, ireconciliabil: impactul clasicismului care impune scoaterea specificității umane din preclasica indistincție cu divinul — implicată, de pildă, în sacralitatea numărului pythagoric — și ideologia bigotismului integral pe care Pindar refuză să-l repudieze.

Ceea ce însemna pentru Pindar un omenesc supus deciziei insondabile a zeilor putea fi transfigurarea fideistă subconștientă a unei relații prezente și într-o conștiință puțin sau chiar deloc aservită credinței religioase: cea de om, supus unui inexplicabil destin, pur și simplu cosmic.

La polul — și el clasic — opus ferventei evlavii pindarice, o varietate de situații ideatice. Reamintim că fizicalismul fazei istorice preclasice întreprinsese un lent dar voit și susținut transfer de atribute eficiente din sfera zeiescului în aceea a substanțelor materiale, fără a se pronunța vreodată în sensul inexistenței zeilor. Acum, lucrurile se schimbă. Cum spuneam, potrivit părerii lui Socrate, există putința consacrării Omului fără zdruncinarea tezei asupra existenței divinității, dar pentru un Protagoras și Prodicos, un atare gest contestatar — dubitativ la primul și destructiv la al doilea — părea să se impună cu necesitate.

Aceștia din urmă, Anaxagoras, Democrit, Hippocrates, Diagoras din Melos, Pericle, Tucidide, Diogenes Cynicul întrupează variate tipuri de opoziție față de fideismul tradițional, instituind, în epocă, ruptura maximă între uman și divin.

Cea mai adîncă, mai delicată discordanță se conturează între atitudinile (perceptibile) de mase, în genere păstrătoare de tradiții religioase, pe de o parte, și, pe de altă parte, propensii imperceptibile, interese colective difuze, ce pul-

sează în adîncurile conştiinţei sociale a *demos*-ului, transsubstanţiindu-se, la nivelul cugetului unora din filosofi, în învăţături materialiste şi ateiste. Sînt, acestea, acte de mare pondere istorico-filosofică, dar care traduc stări de spirit colective difuze, într-o limbă pe care puţini din purtătorii acestor stări le înţeleg. Cei mulţi, crescuţi în atmosfera miturilor arhaice, trăiesc fenomenul credinţei asemenea celui erotic: sînt cuprinşi de el înainte de a se întreba despre el. Potrivindu-i-se, foruri de jurisdicţie din stat sancţionează în Tribunale, sau altfel, *asébeia* — ἀσέβεια — (impietatea), chiar atunci cînd în locul politic de frunte se află un liber-cugetător ca Pericle. Se înţelege prin impietate — cităm pe Eudore Dérenne — profanarea obiectelor sacre, violarea regulamentelor religioase, actele ostile preoţimii, procedeele religioase interzise de cultul oficial (acesta, ce e drept, nedispunînd de norme precise), doctrinele lipsite de pietate. Un decret din a doua jumătate a secolului V decide urmărirea în justiţie a negatorilor de zei, a astronomilor şi meteorologilor. În ordinea împotrivirilor fideiste cărora a trebuit să le facă faţă Pericle, e notabilă rezistenţa de care s-a izbit Mnesicles, unul din arhitecţii săi, cînd cu construirea Propyleelor (437—431). El voia să dărîme nişte rămăşiţe de ziduri, vechi relicve miceniene, considerate sacre, intangibile. A fost nevoit să renunţe, datorită protestelor conservatorilor (Friedrich Matz).

Observatorul se loveşte de enigma pe care o reprezintă falia dintre conduita bigotă ce reuşeşte să se impună — deşi ştie că în substratul ei se află adesea intenţii nu fideiste, ci politice, de partid — şi fluxul ideilor înnoitoare. El ştie că poporul se comportă inconstant, sau, în orice caz, neunitar. El aplaudă, pe de o parte, cînd Aristofan aduce zeilor injurii de nereprodus, urmează însă, pe de altă parte, orbeşte, oracole şi profeţii, ca cele popularizate de Alcibiade în favoarea campaniei din Sicilia. Se pot da şi alte exemple, în ambele sensuri.

Sînt de aceea mai grăitoare fenomene de alt gen, unde spiritul înnoitor se face simţit, nu negînd religiozitatea, ci primenind-o şi profitînd de ea în acest chip. Ieşind din acel gen de indistincţie cu divinul — ce fusese exprimat

de pythagorici prin al lor fanatic *avtos efa*, αὐτὸς ἔφα (el însuşi, Pythagoras, a spus!) şi care culmina în mitul contopirii cu zeul, resimţită de iniţiatul în misterii, eleusine sau altele — un nou tip de fideist priveşte zeitatea ca obiect de examen, de cîntărit şi judecat, obiect ce intră în variate *relaţii* cu Omul şi anume aşa încît, indiferent de genul relaţiei, el, Omul, apare pus în valoare în mod sporit.

Asistăm la un fel de cadril al asocierii religiei de politic, pe scena artei monumentale. În anii premergători operei lui Pericle, se impusese figura lui Cimon, fiul lui Miltiade. Minte luminată, promovînd o politică atentă faţă de cei puţin avuţi, dar, în esenţă conservatoare, el e cel ce iniţiază instalarea, pe Acropolis, a marii statui Athena, numită ulterior Promahos; construcţia, de asemenea pe colină, a templului Athenei-Dike, ce apare celui ce urcă spre Propylee, în dreapta acestora şi, în fine, în *Agorà*, sub colină, a marelui Theseion. Opere de artă, slujind intenţia sa — observă Charles Delvoye — de a apropia poporul, prin cultivarea credinţei sale religioase, de obiectivele sale politice.

Se pare că Pericle — a cărui acţiune servea scopuri diferite, democratice — a sesizat intenţia predecesorului său Cimon şi a oprit lucrările la templul Athenei-Dike. A urmat însă linia lui tactică, găsind în Phidias pe artistul a cărui viziune să promoveze, tot pe teren religios, o altă gîndire, nouă, nu numai prin faptul de a înălţa monumente religioase, dar îndeosebi prin felul în care ele vor vorbi masei *demos*-ului, exprimînd totodată, reliefat, aspiraţiile latente ale acestuia.

Phidias păşeşte, într-un opulent registru afectiv-intelectiv, la indrăzneaţa întreprindere de a umaniza şi politeiza pe zei.

Deschidem o paranteză. Vizitatorul Acropolis-ei întîlneşte în muzeul aflat în incintă, de partea opusă Propyleelor, exemplare ale statuilor de zei din epocile anterioare. Frontalitatea, ritmul paralelelor braţe-corp-picioare, rigiditatea atitudinii, impersonalitatea privirii n-ar putea fi puse pe seama unei inferiorităţi tehnice, căci produsele meşteşugăreşti profane din aceeaşi vreme mărturisesc existenţa capaci-

tății unei execuții mai rafinate. Plecînd de la o notație a lui Marcel Briou, înclinăm spre părerea în virtutea căreia cugetarea religioasă anterioară interzicea confundarea divinului cu omenescul. Zeitatea, univers diferit, trebuia să vorbească sferei Omului de dincolo de mlădierile, vibrațiile, intimitățile lumii umane, de pulsațiile corpului uman. Zeul e de alt ordin decît acela al modelului, gestului, expresiei familiare. Transfigurat fiind, e sugerabil, dar inimitabil. Cele divine sînt principiu de superioritate, autoritate și intimidare, ceea ce nu e de domeniul diversului, cu atît mai puțin al acelei diversități proprii singularelor ființe umane. Doar „dezumanizat" poate zeul să se *impună* oamenilor.

Arta lui Phidias, ori cea inspirată de el, de pe Acropolis, în special friza zisă ionică, este negarea ostentativă a pomenitei teologii din plastica arhaică. Pierre Devambez, descriind această friză — ce reprezintă procesiunea populară din timpul marii sărbători a Panatheneelor — se gîndește cu dreptate la impresia ce va fi fost stîrnită de faptul că *demos*-ul atenian era înfățișat *în însuși lăcașul zeiței eponyme*, ba chiar părînd a fi glorificat de către aceasta. Zeii care primesc cortegiul atenienilor sînt arătați așezați, neapărînd mai mari decît muritorii. Prin amplasament, prin expresia fețelor lor, prin gesturile lor destinse, de persoane care stau la taifas asemenea unor oameni obișnuiți, ei sînt „ca și amestecați în gloată" (Devambez), identificați cu aceasta, ce domină *ea* spațiul sculptural al frizei. Intenția — a lui Phidias ori a prietenului său spiritual și i ispirator politic, Pericle — va fi vizat desigur un dublu obiectiv, politologic și antropofilosofic: cel de a glorifica *Cetatea* (nu-i oare Atena și zeiță și templu și *pólis?*); cel de a măguli orgoliul celor ce văd divinitatea introdusă în ființa lor colectivă. Athena Promahos, fiind monument cultural era înaltă, spre a fi văzută de toți: avea nouă metri înălțime.

Pe friză însă, se putea renunța la această condiție practică lăsîndu-se cîmp liber celei ideatice. Acolo, omul de pe uliță privea pe zei și era privit de ei de la înălțimea ochilor: omul se saltă în propriii săi ochi, cu diferența de statură cu care a fost redus zeul de la altitudinea de tip oriental a Athenei Promahos (la a cărei proiectare va fi avut, la

timpul său, un cuvînt de spus şi aristocraticul Cimon). Sărbătoarea e sacră, dar prăznuiţii şi prăznuitorii semnează artistic un pact politic incredibil de laic: comunitatea citadină onorează Zeiţa, dar nu se prosternează, ci e, la rîndul ei, cinstită de aceasta din urmă; Zeiţa o face, onorînd nu elita, ci mulţimea anonimă. Şi una şi ceilalţi, laolaltă, proslăvesc *Cetatea.*

Avem cel puţin un argument spre a presupune că această stare de spirit a proliferat dincolo de perimetrul atic, purtînd deci, dincolo de semnificaţia locală, pecetea timpului istoric. Lacedemonianul Lysandros, învingător al Atenei, găseşte cu cale ca, într-un *ex voto* aflat la Delfi, să se reprezinte pe sine încununat de Poseidon (arătat pe frontonul Parthenon-ului ca emul al Athenei şi învins de ea!). Preia parcă gîndul frizei lui Phidias privitor la raportul Om-Zeu (la Delfi; la el acasă, probabil, n-ar fi cutezat), dar cu un accent şi mai apăsat. Ceea ce dincolo fusese doar sugerat, cu fineţe attică, dincoace se spune cu necioplire de militar spartan: omul îşi subordonează Zeul!

Un mit povesteşte despre femeia Marpessa care, rîvnită de doi pretendenţi, unul om, celălalt zeu, alege pe om, nevoind ca, peste ani, să îmbătrînească lîngă un soţ care, zeu fiind, ar rămîne tînăr... Savuroasă substituire a relaţiei femeie-bărbat, raportului om-zeu!

Avînd în minte gestul Marpessei, revenim la unul din punctele noastre de plecare, Protagoras (e vorba de enunţul din fr. B4 privitor la fiinţarea zeilor). Problematic, referitor la zei, enunţul implică cel puţin trei judecăţi asertorice: chestiunea existenţei zeilor este una de *investigaţie umană:* dat fiind că cercetarea nu-i poate da de capăt, aceasta trebuie *suspendată;* dacă viaţa omului e insuficientă spre a o cuprinde, se renunţă la temă, preferîndu-se ceea ce *ea,* viaţa, *poate să rezolve.*

Rezultă însă din ansamblul celor spuse pînă acum că diferenţierea dintre omenesc şi zeiesc nu înseamnă ateism, nu în mod necesar ateism; ea înseamnă, în „clasic", elaborarea teoretică a statutului Umanului distinct, statut ce poate rămîne în vigoare foarte bine, chiar şi în coordonatele celui mai fierbinte bigotism: vezi Pindar! Chestiunea nu este atît o problemă de filosofie a religiei, cît una

de filosofie a omului (evident, acestea nu pot fi gîndite însă, abstracţie făcînd una de cealaltă).

11. Disjuncţiile Om-natură, Om-fatalitate cosmică, Om-divinitate sînt ipostaze ale bidimensionalităţii.

Scuturare a jugului Destinului, *dubito* pe tema zeilor, contestarea lor, faptul de a le da statură — statut — de om, ori de a-i subsuma omului, iată atîtea modalităţi, în filosofie (Protagoras), în politologie (Pericle şi Lysandros), în artă (Phidias), în mit (Marpessa) de denunţare a unor alienări, de revenire la sine a Omului clasic, gestul său de autoinstaurare, de centrare a sa în real.

Myron, artist plastic al încordării vitale de o clipă, spune parcă, în prelungirea exortaţiei lui Socrate, omului ce-şi descoperă propriul Kosmos: „fii mîndru de tine însuţi, de putinţele fiinţei tale!".

III. UNIVERSALUL UMAN ŞI OAMENII

12. Tema adiacentă celei a „întoarcerii" spre sine a Omului este aceea de a şti în ce constă anume specificitatea calitativă, substanţa *Umanului ca universal.* Universalul este luat ca ansamblu al determinaţiilor esenţiale ce ar urma să definească persoana umană — criteriul logic — şi îndatoririle ei de ordin axiologic.

Înainte de a ne întreba despre *ce anume* Universal e vorba, se impune chestiunea de a vedea felul în care cugetă „clasicul" raportul universalului cu individualul.

13. Universalul sălăşluind doar în individual, actul istoric al statuării Umanului-în-genere devine, implicit, în „clasic", moment istoric al instaurării entităţii de individualitate umană. E epoca descoperirii sferei *indivizilor umani.* Indiferent de obiecţiile pe care le va aduce cugetarea ulterioară noţiunii clasice de individ uman, în jurul acestei noţiuni se instaurează primul individualism din istoria europeană a omului. Se instituie înţelegerea individului ca sediu al valorilor umane, conştiinţa faptului că urmează a fi evaluat prin bogăţia şi gradul lor de elevaţie, prin tenaci-

tatea cu care le cultivă şi le apără. E unul din sensurile perene ale chemării socratice către „sine-le" nostru.

Reliefarea condiţiei-de-individ se produce, în *fapt*, în *normă*, în *filosofare*.

În fapt : diferit de secolele de dinainte ce instituiseră în conştiinţe domnia mentalităţii tribale — cu o oarecare notă de monolitism gregar prezentă şi cînd se subordonase formei *pólis* şi pe care nici luptele civile nu o dezmint — în acest secol, apelul lansat *fiecăruia* să devină om politic, apel amplificat de regimul lui Pericle cînd sorţii pot promova „în sus" pe *oricine*, înseamnă, indiferent de contraargumentele socratice, transformarea fiecăruia în *factor potenţial de decizie* politică, iar în aşteptare înseamnă, *actual*, dobîndirea de către fiecare a sentimentului că s-a distins de turmă devenind, ca cetăţean, un *ins*.

În normă : atitudinea fiecăruia, exprimată, fie numai în *Agorá*, are răsunet, cîteodată chiar exagerat, poate şi nefast, dar putînd deveni opinie publică şi stimul decizional ; rol subiectiv stenic chiar în cazul unei păreri astenice.

În aria filosoficului : corifeii acesteia relevă pe individ ca *individualitate* — cogitantă, la Socrate, conturată psihologic, la hipocratici şi Democrit, semnificantă la Protagoras, alegînd sobrietatea, la Prodicos, văzut ca *self-made man* de Hippias.

Reţinem două ilustrări din lumile ştiinţei şi artelor. Şcoala medicală din Cnidos începuse ca un cerc anonim, unde, în faţa doctrinei colective, indivizii se estompau ; ei se mulţumeau, dealtfel ca, în chip impersonal, să lase să vorbească faptele. Or — vedem aici un semn al timpului — lucrurile, acum, se schimbă, începe să se reliefeze individualitatea autorului, ce porneşte să vorbească „la persoana întîia" (J. Jouanna). În muzică, apare compoziţia *anabolică:* prin contrast faţă de starea anterioară, canonică, dominată de corul anonim, se afirmă acum principiul unei „absolute libertăţi" compoziţionale, care cere îndrăzneală şi îndreaptă atenţia spre „personalitatea" muzicianului (Ottavio Tiby). Păstrăm nume de inovatori : Melanippos cel Tînăr, Kinesias din Atena, Timotheos din Mitylene. În teatru, principiul anabolei, al „invenţiei melodice" e introdus pentru prima oară şi în chip abundent de către Euripide.

Acestea, toate, se referă la instaurarea noţiunii de individ. Vrem să ştim însă care sînt *notele* prin care se defineşte individul. Or, *definiţia se consumă de regulă în capacitatea individului de valorizator al universalului uman.* Ceea ce legitimează pe indivizi, în viziunea „clasică" este, de obicei, conştiinţa lor generică, conţinutul de „umanitate" a personalităţii lor, iar nu ceea ce este strict personal, intim, accidental — oricît de onorabil, oricît de strălucit ar fi acest „ce" — nu aptitudinile şi aspiraţiile ce diferenţiază un individ de celălalt, nu nota de creativitate în care se sublimează individualitatea. Pentru toate acestea privirea antropo-tropică a secolului, orientată către Uman-în-genere, suferă de un fel de daltonism. Înainte de a regreta ori lăuda faptul, se impune să constatăm că reflecţia timpului recepţionează obiectivul cunoaşterii Omului pe altă lungime de undă decît accea pe care emite singularul.

Socrate, filosoful prin excelenţă al întoarcerii spre sine a omului, dirijează cugetarea spre *definiţia* **generală** a Sine-lui dezvăluit, spre universalul uman ce face abstracţie de particularismul singularului.

Tot ceea ce înalţă pe om este evocat de Socrate în mod magnific prin puterea de convingere a unei covîrşitoare individualităţi şi totuşi subiectul cunoaşterii în concepţia sa, „nu e omul real, în înfăţişarea sa psiho-fizică, ci omul logic" , spune C. Tsatsos. Însuşirile neobişnuite ale omului superior — inteligenţa, forţa morală, puterea voinţei, abnegaţia — se consacră, în viziunea socratică, Umanului-în-sine: *conştiinţă* (în genere) aptă să se cunoască, afirmîndu-se prin capacitatea sa *logică,* făurind prin concepte corect elaborate instrumentele aflării *adevărului* şi, prin meditaţie etică, instrumentul înfăptuirii *Virtuţii,* a kalokagathiei. Socrate se adresează individului, el incită individualitatea sa, dar blamează individualismul său.

Demersul său teoretic paradoxal concordă în chip straniu cu finalul ce-i încununează viaţa. După cum însuşirile singularei sale individualităţi noetice sînt consacrate suprimării teoretice din cîmpul logic a singularităţilor individuale în numele universalului, tot astfel, în viaţă, individul Socrate, integral consacrat universalelor —

Cetate, Lege, Virtute — se suprimă pe sine în beneficiul acestora.

Chemarea socratismului, „cunoaşte-te pe tine însuţi", a umplut rodnic şi în mod legitim spaţiul spiritual al clasicităţii, menirea sa. Rezonanţa ei, atunci puternică, apare însă stins în urechea celor care, în alte veacuri, definesc individualitatea prin libertatea îndoielii şi a opţiunii, libertatea practicării capacităţilor ei creatoare distincte, cumva irepetabile, nu libere de echivoc şi tendinţe evazioniste, individualitate ce poate vedea căscindu-se o falie între idealul de libertate individuală şi normele civice de stat. În „clasic", individul definit prin universal e apreciat cu precădere prin civitatea sa, cu atît mai preţuit cu cît puterile lui mentale şi morale se consacră în Cetate şi în interesul Cetăţii. Se propagă, ce e drept, principiul conform căruia slujirea statului e utilă, chiar indispensabilă individului ca individ. Dată fiind forţa tradiţională, de mult călită, a entităţii de Cetate şi caracterul încă nematur al proaspetei noţiuni de individ se prea poate însă ca regimul ce exaltă Cetatea în interesul indivizilor ca totalitate să comită *de fapt*, în numele acestui interes, înnăbuşirea fiecăruia din ei în parte. Sînt atît de multe, în epocă, apelurile ca indivizii să pună în primul plan interesul Cetăţii, încît bănuim că nu erau puţini aceia ce preferau un individualism mai puţin etatizat.

14. Farmecul Umanului-ca-atare (uman în genere) străbate toate conştiinţele creatoare ale epocii.

Am înclina să credem că artele, îndeosebi cele plastice, sprijinite prin însăşi fiinţa lor pe individual, ar stînjeni manifestarea unui atare tip de universalism. În realitate sînt, de regulă, bune susţinătoare ale lui, învederînd forţa cu care el îşi face drum în acest secol.

Măreţia sculptorului „clasic" constă primordial în faptul de a transforma modelarea fiinţei trupeşti sensibile *reale* — aduse însă la proporţii şi linii socotite *ideal* frumoase — într-o operaţie prin care ea devine purtătoare a unei *alte* realităţi, lăuntrice şi esenţiale, pur inteligibile; realitate a echilibrului, calmului, seninătăţii, aşa cum este dorit în „clasic" Umanul-în-general. Artistul simte propensia către frumosul sensibil, dar îl recepteazǎ ca deter-

minație a unui Tot exterior-interior, supraindividual, universal-uman. El se apropie de model, întrucît îl fascinează ca *Tot*. În sculptura lui Phidias, expresivitatea întregului își subordonează curbele detaliilor, iar tipicitatea înglobată în întreg are o accentuată întîietate față de singularitatea lui. Înainte de a fi o reprezentare în aur-fildeș, Zeus din Olympia este o Idee în aur-fildeș, în speță o idee „clasică". Sculptura lui Phidias face să vorbească echilibrul structural ce integrează ființa psiho-fizică în echilibrul comunității, anume civice, din care face parte, spune Elie Faure, sau al unui visat echilibru, spunem noi. Statuile monumentale în genere, dar mai ales cele ce poartă pecetea personalității lui Phidias — Athena Parthenos, Zeus — trebuie considerate, „nu la scara umană a percepției"; ele absorb privirile patetice ale contemplatorilor, în virtutea funcției lor de „statui ale conștiinței publice" — după expresia lui Marin Tarangul. La rîndul său, b. Tsatsos notează că impresia pe care o lasă trupul unui anume om real nu interesează pe artistul acestui secol. Faptul că, după cît știm, el nu cunoaște încă *portretul* — descoperire ce aparține abia epocii următoare — este, în acest sens, simptomatic. Referindu-se la Myron, Polycleitos, Phidias și nu numai la aceștia, A.M. Frenkian notează că, plecînd de la realitate, ei urmăresc întruparea unor *tipuri*, cu caracter ideal și care pot fi „mai vii chiar decît modelele pe care le-au împrumutat din lumea înconjurătoare". Autorul menționat numește conduita artistică la care ne referim „linia spirituală dedată creerii de tipuri *(typenbildende Geistesart)*.

Alt artist, de astădată al cuvîntului poetic, Pindar, se consacră — prin învingătorii săi olimpici, pythici, nemeeni, ori istmici — unor ființe excepționale. Odele ce cîntă performanțele alunecă însă repede peste însușirile particulare ale cuceritorilor de lauri, iar tehnica personală, variabilă de la unul la altul, prin care și-au asigurat succesul, nu-i reține atenția cîtuși de puțin. Fiecare e asociat unei idei morale de ordin *general*; de asemenea, frecvent, unor idei sau personaje mitice, întrupare, tipizată de către folclorul mitologic, a unor valori universale supreme (la Pindar, lumea zeilor exclude Răul, Urîtul, Rușinosul).

Eroul e măreţ în virtutea descendenţei sale familiale, ereditare — universalul gentilic — şi primeşte lauda ca exponent al concetăţenilor săi — universalul civic. *Omul agonal* al ilustrului liric e purtător al *principiului emulaţiei*, e un concentrat de virtuţi consacrate *colectiv* şi e preţuit ca atare de *colectivitatea* ethniei greceşti.

Ceea ce spune George Călinescu despre spiritul clasic în general e întru totul adecvat ipostazei de clasicitate ce ne preocupă aici: „Toată plăcerea unui spirit clasic e de a nu întîlni niciodată ineditul, de a rămîne mereu în tipic. Dar, fireşte, lumea particularului aduce foarte adesea aparenţe noi. Spiritul clasic suferă în faţa lor un sentiment de contradicţie, apoi, în mijlocul superficial-insolitului, descoperă tipicitatea şi se linişteşte".

15. Cînd, în lucrări moderne interpretative, se vorbeşte de individualismul epocii clasice greceşti, se uită faptul — relevat mai sus — că individul uman, ca subiect ale unor vieţuiri, gînduri şi aspiraţii cu caracter singular, nu şi-a putut dobîndi conceptul său în unul şi acelaşi moment istoric în care tocmai se dezghiocase principiul-Om din univocitatea lui cu restul reflecţiei despre ontic. Un asemenea concept de individ avea să fie rodul unei alte faze de cugetare filosofică, în istoria vechii Grecii, anume cea elenistică*. Acesta va „adăuga" Omului, să zicem, omenescul.

Dintre notele esenţiale principale ale conceptului de individ uman, anume *universalitatea specifică* (pivotînd în jurul notei de socialitate), *singularitatea* şi *creativitatea*, „clasicul" a descoperit-o (potrivit valenţelor sale de convergenţă) pe prima, a desconsiderat-o pe a doua şi a dat puţină atenţie celei de a treia.

Dar nu în chip atît de sever.

Contrazicînd această sentinţă sau mlădiind-o, anticipînd viitoarea viziune teoretică, elenistică, ori pur şi simplu, plecîndu-se, cu anumită indiferenţă teoretică, în faţa unor stări de fapt, se aud voci „clasice" ce dau semne de valorizare a trăirilor individuale, uneori chiar a insolitului. Literatura, mai puţin canonică decît filosofia, ne oferă, prima,

* În acest sens, vd. studiul nostru, *Conceptul de individ uman în elenism*, în „Revista de filosofie", nr. 5, 1979.

asemenea note aparte. În măsura în care acceptăm că tragedia timpului e clădită pe dihotomia personaj-cor (evident, nu întotdeauna), adică — ne gîndim la o remarcă a lui J.-P. Vernant — intre opinii individuale şi opinii colective (nu o singură opinie colectivă, cum citim la Vernant, ci, posibil, mai multe), ea este, prin însăşi formula construcţiei ei, mai maleabilă, în mai mare măsură susceptibilă să se aplece asupra individualului decît filosofia timpului.

În acest punct se reliefează totodată una din deosebirile relevante dintre dramaturgia lui Euripide şi aceea unită numelor lui Eschil şi Sofocle. Autorul *Hecubei* e şi el un clasic ca şi ceilalţi. În piesa pe care tocmai am numit-o, autorul face loc unei aplecări atît de expresive în direcţia valorilor morale de care e capabilă Umanitatea *în general*, încît dizolvă în universalul ei, în cazul dat, pînă şi acel particular ce părea mai tuturora ca învederat, în speţă acela ce separă pe grec de „barbar". În *Rugătoarele, Ion*, în pomenita *Hecubă*, personajele sale comunică mesaje ideatice de angajare colectivă, tot aşa cum face şi Eschil, în *Orestia*, de pildă. Aşijderea, cînd se ocupă de teme civice —şi-i place să filosofeze asupra lor — le tranşează de regulă, înclinîndu-se în faţa marelui principiu „clasic" al *Cetăţii*. Dar, distanţîndu-se de ceilalţi doi dramaturgi, Euripide este în mod preeminent poetul pictor al pasiunilor celor mai tulburătoare, pasiuni al căror subiect este adesea femeia. Cel ce scrie *Medeea* scrutează specia umană şi o vede mai enigmatică, mai dificilă decît ceilalţi tragici; el se arată preocupat de inextricabila compoziţie a fiinţei umane, de labirintul patimilor prin care îşi caută drum şi care, tocmai pentru că e omenească, poate fi şi inconstantă. Walter Kerscher înregistrează în opera dramaturgului nenumărate cazuri cînd personajele îşi schimbă atitudinea. Alkestis, Medeea, Fedra (din *Hippolytos*) şi altele sînt femei a căror dramă pasională ne zguduie tocmai prin forţa cu care-şi vădesc particularitatea emoţiilor lor.

Acestea se ştiu. Ceea ce nu s-a observat însă e faptul că, în direcţia făuririi istorice a conceptului de individ uman, Euripide, poate sub influenţă protagorică, se situează pe avanposturile epocii sale, de asemenea că anticipează, într-o anume privinţă, un proces de destructurare-restaurare prin care epistema clasică va trece în cea elenistică.

Ne-am referit la Protagoras, deoarece ar lăsa poate să se întrezărească şi la el o licărire de singularism dacă admitem o notă de relativism subiectivist, sensualist în sistemul său; el rămîne totuşi cu faţa spre clasic.

IV. GAMA UNIVERSALELOR

16. Ca orice abstracţie, Universalul uman nu se înfăţişează — departe de aşa ceva, — in plan teoretic, tuturor în acelaşi chip. Anumite note ale tipicităţii umane sînt consemnate de „toţi", dar de îndată ce am traversat anticamera acestora din urmă, intrările duc spre spaţii conceptuale diferite. Universalul e gîndit în moduri diferite, de inegală valoare semnificativă, dar toate prietene ale adevărului, parţial suprapunîndu-se, cîteodată intregindu-se reciproc, alteori, neîntîlnindu-se, ca unele ce stau în planuri diferite. Nu sînt deci specii ale unui gen, ci genul văzut din variate puncte de vedere. Îmbiate de propensia spre absolut, acestea tind să dea în chip exhaustiv sau, oricum, supraevaluat, ceea ce e, dintr-un unghi de vedere, adevărat, reducînd la neant, neglijînd sau nereceptînd alte determinaţii.

Fără intenţia unei enumerări exhaustive, ci voind a pune — sau a repune — în lumină unele viziuni dintre cele mai grăitoare, luăm în considerare: Omul conştiinţă-de-sine, *Homo-mensura*, Omul ca Frumos muzical-matematic, *Homo faber*, Omul praxiologic, *Homo „oeconomicus"*, Omul cumpănitor.

OMUL CONŞTIINŢĂ-DE-SINE

17. Tema aceasta, crucială, a fost expusă în *Studiul istoric*, de unde nu putea lipsi. Ne mulţumim aici cu cîteva remarci suplimentare, impuse de expunerea antropofilosofică din paginile de faţă. Actul socratic, act al conştiinţei ce se descoperă ca atare, *al conştiinţei ca virtute, ca activitate spirituală*, în plan gnoseologic şi etic, este, în epocă, steaua

polară după care se orientează, conştient ori nu, oricare din versiunile, date acum, ale universalului uman, indiferent dacă îşi găsesc ori nu vreun punct de sprijin explicit în spusele socratice, aşa cum ne-au fost transmise de discipolii săi, ori de alţii.

Conştiinţa, fiind activitate spirituală, iar activitatea, oricare ar fi ea, angajînd într-un fel sau altul realul ambiant, ea este cu necesitate punct de sprijin al punctului de vedere ce va vedea în Om măsura lucrurilor (subiective ori obiectuale, materiale ori spirituale).

Conceptul socratic al conştiinţei ca Virtute, ce se asociază *Kalokagathiei*, amplificîndu-se prin formularea unora din determinaţiile frumuseţii spirituale a omului, deschide calea contemplării fiinţei umane, atît spirituale cît şi trupeşti, ca armonie muzicală, în sensul antic, clasic al termenului.

Vom vedea mai jos că gîndirea socratică despre conştiinţă-virtute implica luarea în considerare a Omului cu toate facultăţile sale, incluzînd, poate, chiar la Socrate, reflecţii privitoare la *homo faber*, deşi nu putem prin nimic dovedi acest lucru.

Socrate e un cugetător al contemplativului, activitatea luată de el în considerare e activitate teoretică, o ştim, dar ca etician, — ca întemeietor al disciplinei eticii — o latură a cugetării sale teoretice îmbrăţişează comportamentul, deci practica umană. Cel aplecat asupra faptei istorice a omului a putut afla un stimul în menţionata faţetă a spiritului socratic.

Conştiinţa-de-sine socratică, luată ca Virtute, e insistent gîndită de descoperitorul ei în raport cu tema coincidenţei dintre Bine şi util. Era destul ca noţiunea de utilitate să fie preluată de cel care, ca Tucidide, căuta să înţeleagă forţele motoare ale istoriei — e drept, în spirit laic, altul decît cel socratic — spre a se ajunge la universalul *homo oeconomicus*.

Dar teoria omului cumpănitor, în comparaţie cu o doctrină dogmatică, precum cea a conştiinţei-de-sine? Par opuse, chiar şi sînt, dar e la fel de adevărat că marele comandament „cunoaşte-ţi conştiinţa", preluat cu maximă dăruire, nu poate să suporte multă vreme indiferenţa faţă

de ceea ce, în conştiinţă, se cere constatat ca incertitudine, îndoială, ca repugnanţă faţă de dogme şi scheme.

HOMO-MENSURA

18. Am examinat principiul în capitolul, cu acelaşi titlu din *Studiul istoric*, consacrat cugetării sofiştilor. În perspectiva antropofilosofică din aceste pagini, e necesară sublinierea relaţiei reciproce dintre maxima protagorică şi cea socratică asupra Sine-lui şi consonanţei acestei relaţii cu variatele accepţiuni ale universalului, notate mai sus.

Orice activitate este o relaţie. Ea evidenţiază condiţia de *subiect* al activităţii spiritului şi, pe de altă parte, transformă lucrul asupra căruia se exercită în *obiect*. De aici, bidimensionalitatea *subiectului* şi *obiectului*, ieşit din univocitatea (unidimensionalitatea) preclasică *subiect-obiect*, dar constituind automat cuplul dialectic al inseparabililor *subiect-obiect*. Universalul *conştiinţă-de-sine* ca activitate spirituală gîndeşte raportul subiect-obiect din punctul de vedere ce vizează subiectul. Universalul uman gîndit prin raportul subiect-obiect este însă luat din punctul de vedere îndreptat spre obiect şi duce la formula Om-măsură a lui Protagoras. Activitatea noastră transformă lucrurile în sine în *obiecte* pentru noi — spun aceasta şi hipocraticii acestui secol şi Democrit — iar încărcătura de sens prin care obiectul se deosebeşte de lucru e produs al funcţiei universal-umane de *semnificare*, dată în sentenţa „omul e măsură a tuturor lucrurilor".

Aristofan, imitat orbeşte de unii comentatori din zilele noastre, voind să-l ia de sus pe Socrate, îl pune în acelaşi rînd cu sofiştii. Cugetarea istoriografică modernă e îndreptăţită să apropie, la rîndul ei, pe sofişti de Socrate, dar nu pentru a alinia pe cel din urmă celor dintîi, ci pentru a reliefa mai puternic rolul acestora. Nu pentru a micşora pe filosoful oralităţii, ci pentru a pune în lumină faptul că maxima protagorică este complementară celei socratice a Sine-lui, că deşi e subsecventă acesteia, nu e

mai puţin importantă decît ea. Cele două apoftegme reprezintă pilonii ce susţin întreaga antropofilosofie a secolului lui Pericle.

OMUL CA FRUMOS MUZICAL-MATEMATIC

19. Spiritualitatea clasică a valorizat in chip exemplar viziunea Omului ideal, purtător al pecetei Frumosului. O mai veche premisă-cadru a deliberării asupra realului îl consideră într-un mod în care determinaţiile de adevărat, bun, frumos sălăşluiesc aglutinate. Actul „clasic" de cvalifiere distinctă a Umanului nu se produce lipsind universalul Uman, astfel separat, de determinaţîile menţionate. Conceptul care poartă mărturia cea mai concludentă a acestui fapt e cel de *Kalokagathia* (bine-frumos) ca onestitate.

În modalitatea asocierii acestor atribute s-a forjat mentalitatea asupra universalului Uman a plasticienilor timpului.

Frumosul „clasic" are drept note constitutive armonia, simetria şi ritmul. Acestea sînt expresii ale regularităţii. Sînt determinaţii de ordinul „esenţei", în timp ce accidentul e neregularitate.

Ca fiinţă cosmică, Omul este partitura pe care şi-a înscris kosmos-ul armonia, melodia sa. Sînt aici, neîndoielnic, vechi ecouri ale pythagorismului, uşor discernabile în textele rămase de la Polycleitos, sculptor aproape la fel de vestit ca şi Phidias, de la care insă ne-au rămas şi teze teoretice scrise. Este — notează K. Michalowski — cel ce elaborează „canonul matematic al proporţiilor trupului omenesc"; un canon ce dădea glas funcţiei pe care o au numerele de a-şi subordona lucrurile, fie ele trupuri omeneşti ori mişcări ale astrelor. Este aici un raport ce nu se limitează la planul trupesc. În opera unui Phidias, de pildă, trupescul e spiritualizat în virtutea înţelegerii omului ca entitate psihofizică. Armonia, ritmurile trupului sînt şi ale spiritului, cu care corpul se află în concordanţă.

Pe de altă parte, dat fiind că există un singur fel de armonie, de tip universal, rezultă că proporţiile ei, exprimabile numeric, citite de noi pe trupurile omeneşti perfecte,

ne informează asupra înseşi proporţiilor cosmice, a armoniei cosmice, a frumosului cosmic. Dacă arta plastică a clasicismului are un caracter *canonic*, ea este astfel — se crede în chip nestrămutat — nu în virtutea unei invenţii omeneşti, ci a unui imperativ natural pe care oamenii n-ar fi făcut decît să-l descopere.

Într-un fel sau altul, cele făptuite de om posedă legitimitate şi viabilitate întrucît în ele palpită ritmurile Universului. Cetatea cea „bună şi frumoasă" participă la aceleaşi norme. Templul e şi operă de artă şi posesor de *civitate* şi universalitate, se supune deci aceloraşi raporturi. Tatarkiewicz constată că templele construite în epoca de care ne ocupăm urmează cu rigurozitate variatele funcţii ale „secţiunii de aur", care lua, la rîndul ei, ca punct de plecare, tocmai proporţiile ideale ale corpului omenesc (era, totuşi, vorba de un simplu îndreptar după care fiecare arhitect se ghida în felul său propriu, aşa că „nu există două temple greceşti aidoma"). Adăugăm faptul că instalarea templului într-un anumit cadru natural nu se făcea la întîmplare. Dacă Frumosul uman e etalon al Frumosului-în-sine, dacă, drept urmare, normativul matematic ce a luat ca punct de plecare trupul omenesc s-a instituit ca normativ al acelui Frumos-în-sine, atunci frumosul omenesc va trebui respectat drept criteriu şi garanţie a înfăptuirii *oricărui* Frumos. Hambidge şi Caskey, citaţi de Tatarkiewicz, au constatat că a existat un anumit canon şi în dezvoltarea artei de confecţionare a vaselor de lut. Iată deci cum sfera de extindere a principiilor pe care le evocăm cuprinde atît direcţia majoră — opera arhitecturală — cît şi pe cea minoră, a olarilor.

În scena teatrului grec al timpului, observăm semne ce dau celor constatate mai sus o dimensiune în plus. Textul piesei tragice citit azi de noi ne dă o imagine palidă, mutilată despre ce a însemnat spectacolul pentru publicul spectator de atunci. În scenă, poezia era însoţită de cînt şi dans, despre care ştim foarte puţin. Ritmurile dansului şi sunetele cîntecului se unesc în conştiinţe cu ceea ce se crede a fi ritmurile şi armoniile muzicale ale sferelor cereşti. Textul capătă o lumină spirituală percepută printr-un alt simţ decît cele comune; un simţ al misterului cosmci numerico-sacru, adus prin fluidul ce emană din jocui

„triunic" (poezie-cînt-dans) în sufletul spectatorului auditor.

Nota de comunicare om-kosmos, tenta pythagorică în genere menționată mai sus, nu umbresc coloritul specific clasic al notațiilor. În pofida înrudirilor pythagorice direcția „clasică" e inversul celei preclasice. Vechiul pythagorism, subsumind întregul real numărului și armoniei arithmomuzicale, o făcuse, mai exact *crezuse* că o face, în absența omului. În mentalitatea de atunci a școlii, umanul aparținea realului în același chip în care-i aparținea și circuitul planetar. Era una din coardele lirei cosmice.

Artistul plastic al secolului lui Pericle privește spre om; cînd gîndește pythagoric, o face într-un fel ce pare a include realul în entitatea psiho-fizică umană. Este, la Phidias, un gen de cult al Omului care se profilează așa de parcă ar include și Olimpul și templul și kosmos-ul. Din coardă a lirei, omul său se comportă acum ca un instrumentist al ei; își trăiește rolul său într-un univers transfigurat artistic în materie sculpturală.

Momentul estetic în cugetarea asupra universalului uman se afirmă în acest secol cu atîta vigoare încît pătrunde unde ne-am aștepta cel mai puțin, anume în aria gîndirii biologice. Hipocratismul, prin triplul său concept de armonie — a organismului anatomo-fiziologic, a entității umane psiho-fizice, a raportului organism-mediu — transgresează propria sa linie, îndeobște observațională, spre orizonturile speculative ale unui fizicalism estetizant.

HOMO FABER

20. Cînd Anaxagoras — pășind aici pentru o clipă în spiritul cugetării clasice — proclamă capacitatea făuritoare *téhne* (τέχνη) a omului, drept atribut care, laolaltă cu experiența și îndemînarea — se subînțelege, dominat de νοῦς — diferențiază pe om de animal, ființă a forței brute, el dă, primul în gîndirea antică, o definiție a specificului uman, în care e consemnată producerea de bunuri materiale drept una din determinațiile esențiale. Aproximativ în același timp (probabil ceva mai tîrziu), Democrit (Diodor I, 8, 7) vede în aceeași capacitate funcția prin care

mîna (lucrătoare) înfrățită cu mintea (λόγος) a prezidat crearea în timp a ansamblului civilizației.

Pindar își dedică viața unor ași ai supremelor performanțe fizice, campioni în întrecerile sportive sărbătoresc-religioase. Competițiile în cauză sînt în Grecia, în acest moment, vechi de veacuri, dar a trebuit să vină *acest* secol, pentru ca, prin versurile unui ilustru poet, să-și găsească un ecou literar, și încă de asemenea anvergură încît să înscrie în tabloul cultural al vremii tipul, ba chiar principiul de Om al victoriei atletice. În arenă, acesta e asul, întors în Cetatea sa e prăznuit ca fruntaș al ei, iar plecat din viață, rămîne erou în legendă, aliniat prin oda pindarică ființelor mitologiei. Pericle, aflat sub raportul gîndirii politice (nu și politeice) la antipodul aceleia a autorului *Olimpicelor*, afirmă și el, potrivit cuvîntării întîia din *Războiul peloponesiac*, că creditul politeic nu e refuzat la Atena celui ale cărui însușiri sînt doar de ordinul activității corporale, Socrate antrenează în dialoguri despre virtute și pe cei din atelierele meșteșugărești. Se poate adăuga seriei și o secvență de mai restrînsă anvergură : opinia lui Hippias, atunci cînd își etalează însușirile de artizan total, ca unul ce-și lucrase singur tot ce poartă asupra lui — veșminte, brîu, încălțări, inelul-sigiliu și altele încă ; el cere să fie deci apreciat ca om ce se bizuie în toate pe propriile-i puteri active.

În fine, două momente unde lucrarea manuală, în mit și în faptă omenească, se întovărășește cu gînduri religioase : pe soclul statuii Athena Promahos — cea de sub cerul liber al Acropolis-ei — putea fi văzută matroana Cetății fabricînd din lut pe Pandora cu mîinile ei, ajutată de zeul-faur Hephaistos. Mai înregistrăm mentalitatea elanului manual, de astă dată multiplu și anonim, în masa entuziastă de oameni liberi ce au cărat de pe Pentelic pe Acropolis blocurile de marmură cu care se construia Parthenon-ul.

Universalul uman gîndit în cele expuse mai sus — capacitatea fizică activă a Omului — apare în mai multe ipostaze : contribuie în chip indispensabil la definirea Omului ; constituie unul din factorii întemeietori de civilizație ; reprezintă una din modalitățile de consacrare socială ; se vădește îndestulător în privința îndeplinirii

indatoririlor cetăţeneşti elementare; nu e incompatibil asimilării unui minim de virtute; implică iscusinţă şi cunoştinţe, făcînd parte integrantă din polimathia omului total (cel puţin aşa cum îl vede sofistul în oglinda propriului său ins şi trecînd peste faptul că acesta apare în textul platonician de unde luăm informaţia, cam fanfaron); este, în ambele cazuri pomenite la sfîrşit, o condiţie a obţinerii rezultatului creativ religios, iar în al doilea, prin intermediul cultului, a însăşi instituţiei civice supreme.

21. O atare viziune apare în primul moment derutantă, părînd a fi greu de pus în acord cu ideologia, instaurată şi durabilă, a desconsiderării activităţii manuale. Aproape că nici nu mai e nevoie de adus argumente că aşa stau lucrurile într-o lume — antichitatea sclavagistă — în care activitatea fizică e socotită diminuantă, într-atît încît împiedică acordarea statutului instituţional ce i se cuvine unui creator ca sculptorul — oricît ar fi de admirat în fapt — ca unul ce nu încetează a fi un „*bánausos*", om al manualităţii, vulgare, neavînd, ca atare, dreptul să participe la Jocurile Olimpice; unde acelaşi Pericle, în acord cu Phidias, nu apelează, în vederea construirii Parthenonului, la Myron, ci la mai puţin strălucitul Ictinos, deoarece— are dreptate s-o spună Devambez — Myron reprezintă, el ce sculptase doar atleţi, o concepţie neconvenabilă celor care, pe Acropolis, vor, nu sportivi, ci promotori ai spiritului; o lume unde statutul arhitectului e ceva mai onorabil — el doar „nu pune mîna", nu-i aşa? — dar nu îndeajuns ca să iasă din condiţia mijlocie dintre meşteşugărie şi intelectualitate. Mai e nevoie de amintit cum aveau să aprecieze Platon şi Aristotel pe meşteşugari şi cultivatorii de pămînt, asociaţi materiei şi străini de esenţă (εἶδος)?

Conceptul de universal de care se ocupă aceste rînduri *există* în epocă şi se cuvine înregistrat, dar ocupă în antropofilosofia timpului un rol şters, am zice de cenuşăreasă, dacă n-am fi în sfera ideilor; cînd nu, capacităţile fizice active sînt apreciate întrucît slujesc unui scop străin de ele, *mai înalt*.

Chiar cazurile cu care am ilustrat punctul de vedere expus aici vădesc temeinicia notaţiei din fraza anterioară şi nimeni n-ar putea găsi argumente susceptibile să-l in-

firme. În adevăr, la Anaxagoras, dominația lui νοῦς este și rămîne absolută, în orice filosofemă. Democrit privește pe sclavi așa cum îi privește oricare altul dintre proprietarii lor (fr. B 270). În ce relații s-a integrat la acest filosof, ca dealtfel și la Anaxagoras, teoria „mîinii" în structura de sistem, nu ne dăm bine seama. În menționata cuvîntare a lui Pericle se simte că strategul dă o *replică*, destul de timidă, celor mulți și tari care, o știm, gîndeau cu totul altfel. Pe Socrate îl interesează propovăduirea virtuții, iar dacă se adresează și meșteșugarului, o face, nu spre a cinsti ceea ce *este* el, ci spre a-l face să devină ceea ce *nu* e. Din spusele lui Platon, rezultă că de aceea interlocutorii săi adesea își pierdeau răbdarea. Pe frontonul de est al Parthenon-ului se putea vedea celebra scenă cînd Hephaistos lovește cu toporul în creștet pe Zeus, ca astfel să fie născută Athena ; privind relieful, unii se vor fi gîndit, zîmbind, la asemănarea dintre bizara maieutică prin care face Zeul-faur să iasă la iveală înțelepciunea din țeasta divină și toporul verbal cu care-i lovește în cap fiul Phainaretei în scopuri similare. Hippias nu laudă deloc *profesia* ca atare a meșteșugarului, nu îndeletnicirea manuală, ci iscusința celui ce *le știe pe toate* și-și poate deci permite să nu mai ceară ajutor altora. Trebuie să fi fost o legătură, cumva, între făurirea mitică a Pandorei și cutia ei cu *rele*, foarte puțin mitice. În fine, constructorii Parthenon-ului vor fi fost animați mai degrabă de sentimente civice, religioase sau artistice decît de ceea ce se cheamă „pasiunea pentru muncă".

E semnificativ faptul că atunci cînd prezintă, alegoric, emulația dintre *noũs* și *téhne*, aceasta din urmă pierde întotdeauna în favoarea primului : simbolic, pe frontonul de vest al Parthenon-ului, marmura istorisește victoria Athenei, reprezentată printr-un măslin, în lupta cu necizelatul Poseidon, înfățișat de un izvor sărat, pentru cucerirea capitalei spirituale a elenilor. Apoi, ar fi șovăit oare atenianul dacă ar fi avut de ales între Athena cea suplă (*noũs*) și acel șchiop lucrător al materiei („tehnician") ce era Hephaistos, figuri apărînd ambele pe frontonul opus ?

22. Starea ideatică paradoxală, expusă pînă acum, devine de înțeles, măcar în parte, observînd că ceea ce e gîndit ca „om al activității materiale" nu este ceea ce

numeşte secolul nostru om al muncii, iar activitatea, obiect real al conceptului (universalului), nu e „muncă". În toate menţionatele cazuri — şi sînt tipice — nu e vorba niciodată de activitatea fizică tratată în mod independent, ci de un *altceva* în care aceasta din urmă e inevitabil implicată; o aflăm „în flancul" unei alte valori, nemateriale: act cultural etic, estetic, religios, civic. Nu în funcţia ei esenţială de producătoare de bunuri materiale, ci ca factor în înfăptuirea practică a unor principii.

Această activitate, chiar cînd e preţuită, rămîne una de rang inferior. Poate că apare însă, în secol, şi un chip diferit de a privi această condiţie „de jos". În situaţiile cuprinse în paginile de faţă e vorba de *aleşi ai spiritului* ce acceptă poziţia manualităţii, promovată tocmai în virtutea ilustrei asocieri în care ea se află. Ea, prin sine, nu înnobilează pe nimeni, dar se acceptă cîteodată faptul că poate să fie receptivă de elevaţie; ca valetul dintr-o rezidenţă englezească, lăudat pentru buna lui educaţie burgheză.

Doar reamintindu-ne de absenţa categoriei economice de „muncă în genere" în societatea stăpînilor de sclavi (Marx), dobîndeşte locul adecvat conceptul de „Om al activităţii materiale". Dealtfel, trecînd în revistă menţionatele ipostaze ale acestei accepţiuni a universalului uman avertizăm să fie luate doar *astfel*, ca ipostaze, iar nu ca determinaţii ale unui concept, care ca atare, în formă teoretică, e încă inexistent.

OMUL PRAXIOLOGIC

23. Dacă noţiunea de „activitate materială" se află în umbra celei de „activitate a conştiinţei", universalul consemnat în clipa de faţă cuprinde in obiectiv *fapta omenească în genere, făptuitoare de istorie*, spre deosebire de faptul *natural* de care se ocupă cei numiţi „physiologoi". Întoarcerea „clasică" spre Om nu este exclusiv cea socratică, spre Sinele-conştiinţă, dar şi o întoarcere de la observaţionalul fizical, către observabilul istoric-genetic.

Atenţia se îndreaptă acum spre Herodot, a cărui operă semnifică primordial, sub raport antropofilosofic, ridicarea

la demnitatea de obiect al cugetării, a faptelor omenești, în măsura în care au „autoritate generală și obiectivă" (C. Tsatsos) și sînt, ca atare, pentru o populație determinată, încărcate de sens. Inițiativa, de neuitat, aparține lui Hekataios, dar e greu de neglijat distanța care, de la schițarea edificiului la durarea lui, consacră pe urmaș. Consacră, în fond, prin acesta, sufletul secolului ce l-a zămislit. Trecînd cu vederea peste împrejurarea că, în selecționarea evenimentelor, istoricul din Halicarnas procedează după criterii impresioniste (notează fapte de cultură ce i se par lui, elenului din veacul V, nefamiliare, dacă nu chiar bizare, în orice caz străine), actul său de valorizare a *faptei* se reliefează prin cel puțin patru determinații de principiu: fapta umană se *comite* intenționat, în timp ce faptul fizical *se întîmplă*; e supusă *selecționării*, în timp ce faptul fizical e destinat *acumulării*; e semnificantă doar întru cît angajează *colectivitatea*, pe cînd faptul fizical poate avea maximă semnificație și ca unicat; poartă pecetea *modificării istorice*, pe cînd fizicalul e, de regulă *constant*, chiar cînd include mișcarea. Prin toate, se transpune omenirea din condiția de contemplator al realului, în cea de constituant de real.

Filosofia faptei umane a atins probabil nivelul ei cel mai înalt de abstracție și de generalitate, în gîndul antropologic al omului făuritor de istorie și, făcînd un pas mai departe, de rînduieli civice *ideale*. Se știe că în acest cîmp avea să exceleze, în veacul următor, Platon. Germenele conceptului Om-ce-face-istorie este în acea sumară, dar siderantă schiță dată de Democrit, urmat de Tucidide, operii Omului, de artizan, prin sine, al civilizației sale: am vorbit în paginile anterioare de tema Omului ce se făurește la dimensiunea — maximă — a întregii sale deveniri. Dacă Omul democritic e luat în ipostaza înfăptuirii societății, așa cum este ea, apoi acel atribut din cugetarea platoniciană, crearea societății ce *ar trebui să fie*, e anticipat în opera utopiștilor Hippodamos din Milet și Phaleas din Chalcedon. Cugetarea lor are la bază principiul neformulat al capacității Omului de a-și făuri o viață diferită, optimă și anume ca unul ce este în stare să schimbe rînduielile civice, instituind o Cetate mai dreaptă. Primul vede fapta istorică aplicată asupra anumitor no-

vaţii economice şi a unor ample reforme în domeniul distribuirii justiţiei, avînd unele şi altele caracter democratic. Phaleas împinge mai departe gîndul prefacerilor economice, preconizînd egalizarea averilor şi a mijloacelor educative. Întrevedem la el ceea ce am numi economie *etatizată*. Mai realist decît Hippodamos, e conştient de împrejurarea că practica istorică reformatoare nu poate neglija vechile mentalităţi şi deprinderi ce fiinţează în oameni.

Reflexia praxiologică se îmbogăţeşte prin aceştia, în mod implicit, prin note noi: fapta socială e privită, nu numai constatativ, dar şi critic; e văzută, nu doar ca actualitate, dar şi ca depozitară de potenţe actualizabile; aprecierea ei e pătrunsă de suflul optimist al concepţiei asupra caracterului ameliorabil al Omului.

Spre deosebire de ceea ce avea să devină filosofia faptei în cadrul pragmatismului elenistic, acum atenţia ce i se acordă nu constituie nicidecum — împotriva părerii lui G. Hurmuziadis — reversul vreunei slăbiri a interesului pentru gîndirea abstractă. Teoria faptei nu reprezintă, ca în epoca elenistică, expresia unei preocupări ce s-ar consacra doar rezultatului practic, mergînd adesea pînă la indiferenţă faţă de semnificaţiile filosofice; nu i se defineşte conţinutul după criteriul opţiunilor personale, variabile de la individ la individ, sau, la acelaşi individ, de la o împrejurare la alta; nu ocupă nicidecum un loc dominant în filosofia vremii, cum se va întimpla în vremea elenistică.

HOMO „OĔCONOMICUS"*

24. Dacă făuritorul acestui mod nescris de a gîndi universalul uman n-ar fi Tucidide, am fi poate prea puţin dispuşi să-l acceptăm drept grecesc, iar „clasic" cu atît mai puţin. Dar, împrejurare decisivă, semnificatul ce se vrea dat în termenul de mai sus ne este oferit de autorul care — în concordanţă cu sentenţe-cheie democritice — a creat, primul în Grecia, o filosofie a istoriei, prin excelenţă „politeică" şi „clasică".

* Luăm termenul nu în sensul lui originar (de „gospodăresc"), nici în cel latin (de „bine întocmit"), ci în sensul modern. O facem spre a evita echivocul unei expresii ca aceea de „om economic"!

Istoricul *Războiului peloponesiac* nu se exprimă în sensul exclusivității economicului, nici măcar în direcția preeminenței lui printre alte determinante ale evenimentelor istorice, căci nu se angajează — nu-l *vedem* angajat — în teoria conceptului de *factor* în istorie, așadar nici în aceea de complex de factori, prin urmare în nici o teorie asupra ierarhiei factorilor. Totul — texte și subtexte ale istoriografiei sale — pledează însă în sprijinul tezei conform căreia a sa filosofie socială pivotează în jurul viziunii antropologice care situează în mod *practic* economicul pe o poziție precumpănitoare. E vorba de însemnătatea de prim-plan a interesului material, care ar funcționa, cel mai adeseori cu cea mai mare putere, ca nerv al mișcării colectivităților și/sau al deciziei diriguitorilor lor.

Economismul este una din formele — clasice — de risipire a univocității (preclasice) dintre social și cosmic. E una din modalitățile prin care se afirmă autodeterminarea societății, personalitatea ei; să spunem, în vocabular fichteian, „Ichheit" a acesteia.

Determinarea concretă a acestei personalități sociale preocupă și pe alți clasici, dar in alt fel decît pe Tucidide. Atît Socrate cît și Protagoras consideră și ei că substanța „civității" constă în satisfacerea utilului. Acesta e statornicit, după Socrate, de conformitatea cu Virtutea, tot una cu Binele, absolut. Pentru Protagoras, utilul prinde corp prin ceea ce fiecare *pólis* sau partid decid a fi astfel, într-un anumit moment, în împrejurarea vremelnică dată; sens diversificat, concret-istoric, *relativ*. Și într-un caz și în celălalt, se constată puncte de vedere potrivit cărora civitatea, care a dobîndit eliberarea de sub dominanța univocității *social-cosmic*, rămîne, în raport cu indivizii, în poziție dominantă: indivizii îi aparțin, *ea* e cea care instituie semnificația a ceea ce e util *lor*.

Soluția tucididiană e oarecum diferită. Istoriograful atenian se ocupă foarte adesea de rolul decisiv pe care îl au, în stabilirea conduitei istorice a cetăților, interesele lor întru obținerea bunurilor materiale de care au nevoie. Pe de altă parte, însă, indivizii au natura lor umană, care-i împinge — chiar dacă nu în mod exclusiv — să cultive ceea ce cred a fi interesele lor, iar de regulă asemenea interese particulare sînt asociale, blamabile. Se impune

deci educarea „naturii" oamenilor, modificarea ei spre a fi adusă la unison cu imperativele interesului economic colectiv, civic. Universalul pe care l-am numit *Homo „oeconomicus"* redă propensia utilitar-materială a naturii umane, văzută ca maleabilă, rectificabilă, deschisă astfel putinței de a se integra — de a integra, implicit, omul însuși — în utilitarismul Cetății.

Conceptul neexprimat al lui Tucidide are ceva din nota socratică de absolutitate a utilului, dar nu e metafizic ca acesta, ci antropologic. Se învecinează în această privință cu viziunea protagorică despre util, dar e liber, pe de altă parte, de labilitatea ce i-o atribuie filosoful sofist. Dominanta civică e păstrată, ca şi la ceilalţi, dar ea nu implică sacrificarea indivizilor, cum cere uneori Socrate, ci modificarea lor. În timp ce căutarea socratică e pur noetică, iar a lui Protagoras grevată de fortuitul evenimențial, economicul tucididian este obiect al unei investigații concret-observaționale, ducînd spre definiții cu aplicabilitate durabilă. Sub acest raport, paginile din *Războiul peloponesiac* unde întîlnim asemenea investigații au o precizie — în sensul științelor particulare — și o concludență fără echivalent în întreaga literatură a epocii. Geniul istoriografului atenian a apărut într-o Cetate a cărei acută dependență economică de regiuni străine o obliga să țină neslăbit pe ordinea de zi preocupările aferente acestei situații, ceea ce nu va fi fost lipsit de importanță pentru constituirea orientării antropofilosofice a lui Tucidide. Umanismul său se cristalizează în sfera tezelor privind concretitudinea omenescului, solidaritatea materială a cetățenilor, proclamarea predominanței interesului material *politeic*, capacitatea propensiei utilitare naturale a oamenilor de a se „moraliza", potrivit comandamentelor Virtuții citadine.

OMUL CUMPĂNITOR

25. Ne întoarcem acum, din nou, spre Euripide, nu însă înainte de a reaminti de sentențele prin care proclamase Protagoras faptul că, în orice temă, se pot formula

argumente şi contraargumente, îndemnînd la atitudini de cumpănire, înainte de luarea deciziei de aprobare, ori de respingere. Într-o antică biografie, dramaturgul e desemnat ca elev al pomenitului cugetător din Abdera, ceea ce, ţinînd seama de cronologie, trebuie să fi semnificat mai degrabă afinităţi ideatice. Dacă remarcăm şi în teatrul lui Euripide un punct de vedere asemănător cu cel al filosofului-sofist, pentru care „argumentele duble", cum se spunea, aveau o funcţie nu nihilistă, ci euristică, sîntem puşi în gardă, să nu ne pripim în a adopta opinia acelor interpreţi moderni, care văd în autorul *Andromacăi* un om lipsit de atitudine.

Euripide refuză dogmatismul. Adesea, personajele prin care se afirmă probabil însuşi autorul gîndesc în ordinea realismului ontologic, excluzînd din lume cauzalitatea divină, voinţa zeilor. E adesea antiteist, ca în *Herakles mînios*, ori în *Electra*, unde aduce zeilor învinuiri ; e cîteodată aproape de ateism, ca în *Troienele*. Alteori însă, depăşit de necunoscut, se vădeşte profesînd sentimente de evlavie faţă de zei : faţă de zeii „tineri", în *Baccantele*, sau, pînă la un punct, în *Ifigenia din Tauris*, piesă unde, pare-se, ar voi să-i apere pe zei de învinuirile ce li se aduc. E dubitativ şi în chestiunea a ceea ce grecii numesc destin : cel mai adesea, se arată încrezător în capacitatea de dispoziţie a personalităţii umane, deci în libertatea ei şi pălmuieşte revendicarea destinului, ca în *Heraklizii*, pentru ca, alteori, să accepte realitatea destinului, chiar dacă protestează contra absurdităţii deciziilor lui. Simpatizează cu democraţia, dar o şi critică precum în *Ion*. Iată-l, în altă ordine de idei, admirînd cu pathos raţiunea omului, dar şi tulburat de insuccesele ei.

Acestea sînt însă frămîntări de înţelept, nu de om fără convingeri. Meditaţia sa dubitativă se reazemă pe pilonii cîtorva opinii, unele ferme, altele măcar precumpănitoare: preţuieşte constant forţa morală a Omului, putinţa ei de a izbîndi chiar cînd trupul e înfrînt ; predomină în mod net opiniile laice, prodemocratice, raţionaliste. Se cuvine subliniat faptul că, punînd motivaţii opuse în cumpănă, aceasta se va apleca la Euripide întotdeauna către talgerul asupra căruia apasă anumite norme fundamentale ale spiritului clasic, ca de pildă propensia faţă de interesul *Cetăţii*. În

Heraklizii, vedem pusă în joc soarta Atenei, salvarea ei depinzînd de sacrificarea uneia din fiicele lui Herakles, desemnată prin tragere la sorți; Macaria, fiică a eroului, protestează în numele omeneștei libertăți de decizie, declarînd că, de sorți nu va asculta, dar că, lăsată să decidă singură, în mod liber, e gata să-și dea viața întru mîntuirea orașului-patrie. În *Rugătoarele*, e apărată legea ancestrală ce revendică respectarea ritualului mortuar, dar nu pe considerente de omenie și pietate, ca la Sofocle, ci pentru că așa cer interesele *pólis*-ei: dacă ostașii ce-o apără ar ști că riscă să fie lipsiți de procedura sacrală, ar șovăi să mai meargă la luptă.

E însă la fel de adevărat că, în multe alte situații, de alt tip, poetul rămîne indecis, mai ales în planul soluțiilor practice, lăsîndu-se covîrșit de îndoieli.

Universalul uman asupra căruia meditează teatrul lui Euripide e văzut cel mai adesea purtînd pecetea frămîntărilor între tendințe contradictorii; omul din tragedia sa se întreabă, măsoară, cumpănește; angajat în argumente *pro* și *contra*, critică orice poziție încăpățînată, necondiționată, surdă la obiecții. Anii marii creații a dramaturgului sînt, pentru Atena, ani de zbucium și febrilitate, de aprige disensiuni, mai apoi de degringoladă militară și politică, ani de echivoc, ceea ce nu va fi rămas fără efect asupra conștiinței sale de artist-cugetător, înclinat, chiar și fără aceasta, mai mult spre neastîmpărul căutărilor, decît spre quietismul găsirilor. Nu va fi resimțit el cumva un oarecare dezacord între starea politeică de criză și maniera senină, categorică în care erau date marile decizii filosofice ale timpului — socratică, democritică, pythagoreică, hipocratică? Unui universal uman dat mai întotdeauna în determinații inflexibile, va fi simțit nevoia poetul-filosof să-i riposteze, dînd corp viu, *concret-literar* unei formule ce rămăsese la contemporanul său Protagoras în sfera abstracției teoretice.

Opus tiraniei determinărilor asertorice ale omenescului, întrevăzînd în orice enunț despre Om primejdia unilateralității, se va fi îndreptat către un uman al problematicului, al modului dubitativ, cumpănitor, pradă nu o dată al unor crize sceptice.

În fine, două notații în cîmpul de observație al transformărilor structurale. Spuneam în pagini de mai sus*, că în măsura în care individualismul poetului se deschide în direcția atracției pe care o exercită singularitățile individului, Euripide anticipează valențe de convergență ale filosofiei elenismului. Adăugam însă că această determinație e, la rîndul ei, supradominată de spiritul politeic, „clasic". Iată-l așadar pe autorul *Heraklizilor* cumpănitor între structurile a două episteme, în spiritul simpatiei față de amîndouă, dar aparținînd în ultimă instanță veacului său.

Pe de altă parte, materia palpitantă a existențialului uman, exacerbată în anii de „fin de siècle" ai epocii de senectute a gînditorului nostru, cum și sensibilitatea ideatică a ființei sale artistice de excelent portretist, favorizează un stil de gîndire ce se alinează cu greu unei valențe care e, de astă dată, nu aceea a unei episteme, ci a unei întregi perioade, — cugetarea antică greacă în ansamblul ei — anume valența de *absolutitate*. Anticipația euripidiană apropie pe creatorul ei de un tablou uman mai aproape de adevăr.

V. CÎMPUL OBIECTUAL: PÓLIS, DEMOS, LIBERTATE

26. Noțiunea de *pólis* este, în planul spațiului obiectual-social al desfășurării Omului, ideea-forță a etapei clasice. Ea se infiltrează în năzuințele și programele umane, este suprema valoare socială în raport cu care acestea sînt judecate și evaluate. Privit în perspectiva structural-istorică, acest fapt se reliefează în mod și mai viguros, în raport cu ceea ce am numit *univocitatea Social-cosmic* din etapa anterioară, preclasică.

În adevăr, cînd, la ieșirea din preclasic, socialul începe să fie gîndit drept calitate *distinctă* și *distinct normată* în raport cu entitatea cosmicului, politeicul este modalitatea preeminentă în care se afirmă distincția ; prezidează așadar

* Vd. *supra*, p. 48.

în chip dominant risipirea univocității anterioare și trecerea ei în bidimensionalitatea *societate—natură* a realului. Așijderea, atracția „clasică" pentru *pólis* e resimțită prin contrast cu noțiunea de *kosmo-polis* pe care i-o va opune, prin reacție, etapa ulterioară, elenistică (aceasta din urmă, nu fără preludii „clasice").

În planul teoriei filosofice propriu-zise, toți protagoniștii — Socrate, Democrit, Protagoras — au promovat teza supremației politeicului. Printre sofiști, mai sînt de amintit Antiphon, în virtutea legalismului său, *Anonimul lui Iamblichos*, pentru care legea civică e suprem criteriu al dreptății, Lykophron, datorită noțiunii de contract social din politologia sa, Thrasymachos din Chalcedon, datorită concentrării preocupărilor sale în jurul temei optimei guvernări în Cetate. Putem fi siguri că armonia cosmică a pythagorismului mediu trecea prin ordinea civică.

Aureola Cetății luminează mai toate doctrinele, chiar ale nonfilosofilor. Ambițiile personale sînt cvasi-stereotip invitate să cedeze în fața imperativelor Cetății. Liniile teoretice, adineaori examinate, în tema universalului uman, independent de punctele lor de plecare atît de diferite, converg toate în atașamentul față de instanța politeică.

27. E ademenitoare întoarcerea gîndului, în tema de acum, la Pindar, tocmai pentru că, fiind poetul ce se consacră laudei *personalităților*, în speță sportive, pare să ceară a fi mai degrabă omis, atunci cînd obiectul studiului nu e individul, ci *Cetatea*. E adevărat că autorul liric se ocupă de isprăvi personale, care și sînt glorificate. Dar chiar în acest punct se afirmă „clasicul". Versurile alunecă repede peste însușirile ca atare ale performerului, spre a-l evidenția îndelung drept exponent al neamului său, dar îndeosebi al Cetății sale, exaltînd meritul *ei* de a fi dat un astfel de erou: e emblemă a demnității *ei*, dispersator în întreaga lume greacă a gloriei *ei*. Toate acestea — e lucrul principal — prin valoarea eroului de a fi *purtător al virtuților ei colective*, civice, preferat al zeilor ei. Asociat campionului, mitul grecesc „clasic" glăsuiește în versurile lui Pindar mai pregnant decît oriunde în altă parte, ca instituție nu atît elenică, cît *civică*; întruchipat de atlet, mitul e însăși *Cetatea*, în spiritualitatea ei, fără ziduri,

nici adversităţi. În cîntarea lui Pindar, victoria olimpică, ori pythică — spune A. Puech — „aparţine patriei învingătorului". Poate nu greşim presupunînd că încununarea dobîndită de învingător satisfăcea interesul *pólis*-urilor de mîna a doua, care alt mijloc de a se afirma în tabloul panhelenic n-ar fi avut.

Întreaga gîndire a lui Pericle pare să se fi concentrat în conceptul de prioritate a Cetăţii. În esenţă, doctrina lui constă în convingerea conform căreia, dacă Cetatea adoptă legi echitabile, la a căror acceptare poporul a fost adus printr-o operă de convingere bine dirijată „de sus", atunci ea are implicit suficientă raţiune şi îndreptăţire morală de a constrînge pe cetăţeni să li se supună, ţinuţi fiind să renunţe, în favoarea interesului citadin, la preferinţele personale. Virtuţile indivizilor ar fi pe această cale mai bine educate. Principiul libertăţii, pe care Pericle nu omitea să-l laude, era mulat pe potriva tezei de solidaritate civică, îndrituită la nevoie să meargă pînă la sacrificarea cetăţeanului. Dacă a fost omul politic pe care nu l-a egalat nimeni în antichitatea greacă în privinţa operii de încurajare a artelor plastice-arhitectonice, o făcea spre a spori astfel elevaţia şi prestigiul instituţiilor statale şi a însufleţi pe această cale şi mai mult adeziunea pro-civică a masei.

Sub mentoratul său, dar nemijlocit dirijat de Phidias, a întocmit Ictinos, ajutat de Callicrates, planul Parthenonului, în aşa fel încît să exprime dubla funcţie unificatoare şi dominatoare a *pólis*-ei. Poporul ce se aduna aici spre a privi măgulitorul — pentru el — basorelief al frizei Panatheneelor şi cele două statui ale Athenei (Parthenos şi Promahos) era, pe firul *páthos*-ului religios, străbătut de fiorul contopirii orgoliului colectiv cu principiul, dominant, al Cetăţii. Politeicul „devenise zeitate" (M. Tarangul) şi aceasta prin trinitatea Pericle, Phidias, Ictinos. Primul dintre aceştia, *spiritus rector* al complexului religios, era însă un ateu. Evident, nu credinţa îi mîna lucrarea; cunoştea însă sensibilitatea religioasă a celor mulţi şi o apropia de sine, oferindu-i bucuriile artei; putea astfel dispune mai uşor de substanţa lor psihologică — dealtfel, predispusă civic — spre a o modela potrivit imperativelor *Cetăţii*. Politeicul făcea, la rîndul lui, din zeitate, un agent politeic.

Va fi făcut şcoală, peste secole, dibăcia „Olimpianului"? Nu cumva, mai tîrziu, opera multiseculară a catolicismului de a subordona, prin intermediul bisericii, arta de cea mai înaltă calitate, scopurilor ei instituţionale, terestre, va fi fost rodul unei învăţături pericleiene?

Pe cărări paralele cu ale filosofiei, politologiei, religiei şi artelor plastice, se merge şi în literatură şi muzică. Urmărim in tragedie, pe un drum sinuos, progresele ideologiei *Cetăţii*, ale legii civice, ale autorităţii constituite, aflate în dispută cu atitudini ce le opun rezistenţă. La Eschil. puterea deciziei divine pare a domina scena, dar vedem în *Eumenide*, după o confruntare dramatică, promovarea autorităţii dreptului civic incipient. La Sofocle, în *Antigona*, unul din factorii primi ai dramei este tăria cu care afirmă Kreon preeminenţa legii *Cetăţii*, iar în *Oedip la Kolonos* îl vedem pe regele orb, ce fusese condamnat de legea divină, în cele din urmă absolvit, ca unul pe care legea *civică* îl socotise mai apoi nevinovat. Louis Gernet, reluat de J.-P. Vernant, arată că adevăratul fond al tragediei erau problemele Cetăţii şi „în special gîndirea juridică aflată în plin proces de elaborare".

Damon, părinte spiritual al orientării platoniciene în muzică, pledează în mesajul său către Areopag în favoarea funcţiei educaţionale civice pe care e chemată s-o îndeplinească muzica. În dauna vădită a consideraţiilor estetice, el insistă asupra rolului ei politeic şi social, cu necesitate complementar al misiunii de a insufla celor tineri cele mai alese însuşiri morale.

P. E. Lortie ne face atenţi asupra nervului politeic, în dublu sens, al teatrului de atunci, de a-şi institui demnitatea, ca teatru deschis tuturor, devenind prin *vers-cînt-dans* al corului un personaj scenic colectiv şi răspunzînd în acest fel unor cerinţe colective din inimile spectatorilor; de a determina drept revers, o vibraţie colectiv-civică, la unison, în plenitudinea ei, transformînd masa cetăţenilor într-o „realitate teatrală", încît spectatorii să uite treptat de persoana lor, „pierzîndu-se într-o singură trezire colectivă". Oare acele biserici din zilele noastre, unde întreaga asistenţă devine grup coral, nu reactualizează şi ele o asemenea „pierdere-trezire" colectivă, actualizînd teatrul clasic?

28. S-a născut atunci, în „clasic", o noțiune de conducător politic mulată după noțiunea de *pólis* — mai mult ideal, mai rar în practică — a cărui tipizare literară ne-a lăsat-o Euripide în al său Theseus din *Rugătoarele* și la a cărui întrupare vie va fi năzuit Pericle, el însuși. Conducătorul ar fi interpretul și executorul destinului Cetății. Ar fi, ca atare, sinteza a trei determinații: exponent al interesului civic statornicit prin dezbaterea democratică, personalitatea puternic reliefată și capacitatea persuasivă în stare să aducă sub aceeași baghetă diriguitoare pluralitatea voințelor indivizilor liberi din *ekklesía*. Acest tip, născut atunci, a murit tot atunci, înlocuit fiind prin cîrmaciul autocrat, fie el filosof (Platon) ori nu (Aristotel).

29. Învățătura politeică a diriguitorilor de atunci ai Cetății atice include, cel puțin în sfera creației artistice pe care o animă, și altă notă, în virtutea căreia aderențele dintre Cetate și masa *demos*-ului iau turnura transformării gustului mulțimii într-un criteriu estetic. Stau mărturie o probă materială și o legendă. Unitatea lor de semnificație face ca aceasta din urmă să dobîndească ceva din veracitatea celei dintîi. Se știe că proiectanții Parthenon-ului au introdus ușoare curburi în liniile orizontale, oarecare curburi verticale la coloanele din colțuri, mici îngroșări ale acestora din urmă. Ei nu făceau astfel decît să compenseze anumite iluzii optice provocate de perspectivă. Mlădiau astfel în oarecare măsură normele riguros geometrice ale *canonului* constructiv moștenit, în favoarea impresiei pe care ansamblul o lasă privitorilor. Norma constructivă „sacră" era retușată în favoarea opiniei sensibile a mulțimii de consumatori. Cît despre legendă, relatată de Tzetzes, ea are o semnificație identică. Phidias ar fi luat parte împreună cu Alcamene — care avea să joace pe lîngă Nicias, ceva mai tîrziu, rolul îndeplinit de Phidias sub guvernarea lui Pericle — la concursul pentru statuia Athenei Promahos. Opus rigoristului Alcamene, sculptorul periclean prezintă o machetă care, datorită deformărilor, i s-a părut juriului ridicolă. Așa păreau de pildă gura întredeschisă și nările mărite, ridicate. De la înălțimea soclului însă, perspectiva restituia lucrării lui Phidias armonia și deregla, în schimb, formele ce voiseră a fi ideale, ale lui Alcamene, „luat în rîs" atunci de public, cum scrie Tzetzes.

Fireşte, era un joc pe o muche de cuţit. Polycleitos, rigorist, se preface, poate în batjocură, a ţine şi el seamă de mulţime, dar de astă dată nu ca *tot*, ce ar profesa o părere comună, ci ca *diversitate* de opinii; el dă atunci să se înţeleagă că sculptorul ce se ia mereu după un altul — cum informează Elian — ajunge în final de rîsul lumii. Rezulta aşadar, după el, că doar criteriul canonic merită să aibă autoritate. Dar Polycleitos era nedrept. Phidias nu era în mai mică măsură decît el, Polycleitos, adept al conduitei artistice ce urmăreşte întruparea unor forme ideale. Diferenţa era în modul de a transpune în obiectul de artă atare forme. Prietenul lui Pericle, cugetător al principiului unei *pólis* ce-şi asimilează colectivitatea cetăţenilor, privea armonia ideală nu ca pe o pură axiomă, ci într-un chip umanizat, trecută prin creuzetul trăirii subiectului uman colectiv.

Gîndul umanist despre virtutea dătătoare de valori a mulţimii a funcţionat totuşi, dar era prea elevat; el întîmpina prea multă împotrivire ca să constituie o prezenţă durabilă. Cugetarea politeică pătrunsă de acest elan ideatic al orientării *pro-demos*, practicată de acel „brain-trust" atenian căruia i-au aparţinut Pericle, Phidias şi, probabil, Anaxagoras, a dominat ani puţini, a fost confruntată cu diferende şi contestaţii. Scurta cronologie a oglindirii ei în politica estetică a Cetăţii e marcată de două momente, pe care ni le comunică unele din construcţiile de pe Acropolis. Prin 450, sub guvernarea tradiţională, sînt începute acolo lucrările la templul Athenei-Nike de către arhitecţi din şcoala lui Polygnotos. Dobîndind influenţă, Pericle le suspendă. El trece la construirea Parthenon-ului, pe care îl termină în 438. Lucrările la Athena-Nike, nedorite de alkmaionid, sînt reluate abia după pacea zisă a lui Nicias, din 421, aşadar după dispariţia marelui fruntaş al democraţiei ce-i poartă numele, la iniţiativa conservatorului Callias, din rîndurile aristocraţiei. În acelaşi timp, începe Alcamene — sau poate Mnesicles — construcţia Erechteionului, în partea de nord a colinei. Se înfruntă, în acest conflict între gesturi plastice două atitudini filosofice (P.-M. Schuhl). Actele lui Pericle sînt replici date ideologiei detronate, de către linia novatoare. În 421, însă, aceasta din urmă primeşte o dublă ripostă. Disputa la care asis-

tăm în aceste cîteva decenii este aceea dintre concepţia din substratul stilului ce guvernează templele Atheneі-Nike şi, mai apoi, al lui Erechteus şi concepţia ce prezida stilul pericleian al lui Phidias. În primul caz, o artă care tinde să satisfacă gustul graţios, sensibil la detalii, plin de rafinament al unei elite puţin numeroase (Guy Donnay), dar prezumată a fi doar *ea* demnă de a decide opţiunea estetică. Prin intermediul Parthenon-ului, pledează măreţia formelor ample, severe, care, masiv şi durabil instalate pe fundamentul lor, se adresează *mulţimii pólis*-ei, răspunzînd prezumatului ei sentiment de forţă, grandoare şi permanenţă.

30. E interesant de văzut cum a procedat spre a valoriza conceptul de libertate, această epocă ce se prosterna în faţa celui de *pólis*. Idei opuse, nu uşor de conciliat.

Fiecare eră îşi făureşte propriul ei concept de libertate. Semnificaţia libertăţii ca putinţă a omului — hotărnicită doar de simţul angajamentelor sale sociale — de a se afirma ca unicat şi de a putea dispune de sine şi de aptitudinile sale în chip singular, nu e încă semnificativă în „clasic". Epoca despre care e vorba are în vedere libertatea ca modalitate *în pólis* şi *întru pólis* — de văzut în acest sens Pericle — iar nu *faţă de pólis*. Determinaţiile, aria de afirmare, condiţiile exercitării libertăţii sînt instituite de guvern, democratic în cel mai bun caz, dar niciodată de beneficiarul ei. Conceptul de libertate (democratică) este genetic pătruns de cel de *instituţie*, în speţă cel de *Cetate*.

Cel mai inovator dintre intelectualii care cultivă în această vreme istorică ideea de libertate se face ecoul acestei stări existenţiale. Eliberare înseamnă nu altceva decît degajarea Cetăţii de zei ori de tirani. Valorile sufleteşti sînt gîndite, de regulă, în spiritul ideologiei *civice*. Dezvoltarea lor e cu putinţă doar în *stat*; se pune doar chestiunea de a şti ce *formă* de stat le e prielnică. Un text hipocratic compară despoţiile asiatice cu democraţiile greceşti. E blamat profilul moral al asiaticului, întrucît e propriu unui om strivit de stat. Sînt lăudate calităţile morale ale celuilalt, explicîndu-se rezultatul prin faptul că el apreciază statul ca fiind al său, ceea ce are asupra sa

efecte pozitive. Nimeni nu-şi pune însă problema configuraţiei morale a unuia ce s-ar *dezice* de stat!

Cînd, accidental, ca în gnoseologia lui Protagoras sau, după unii, a lui Gorgias, cugetarea pune accentul asupra condiţiei *personale*, cînd, drept consecinţă, constată că astfel adevărul unui ins se separă de adevărul altuia, de percepţiile fiecărui altul, atunci gîndul, intrat astfel în conflict cu spiritul timpului, percutat de insolitul situaţiei, se simte descumpănit (e, poate, cuvenit să ne reamintim de Euripide). E atunci împins — crede Mario Untersteiner — spre solitudine. Înclină să resimtă libertatea în chip astenic, ca pe o însingurare; de unde, cumva, accentele sofistice de relativism, ba chiar, după unele păreri, de scepticism. Într-o epocă a cărei ţesătură e politeică, stările ce i se opun suferă fenomenul de respingere.

Practica politică a unei democraţii „tipice", precum cea ateniană, a generat în felul ei rezultatele negative ale asocierii indisolubile dintre ideea instituţională şi exerciţiul libertăţii. Se ştie că democratica Atenă este o instituţie ce refuză total libertatea unui număr de oameni incomparabil mai mare decît al acelora cărora le-o conferă şi aceasta atît pe plan intern — sclavii — cît şi pe plan extern — locuitorii cetăţilor aservite. Se creează o ambiguitate — discrepanţa dintre principii şi practică — ce nu poate să nu se transmită în conştiinţa fiecăruia, fie el om de rînd ori politician. Aşa se poate înţelege de ce comportamentul *demos*-ului, cînd este la putere, stîrneşte, în chip mai mult ori mai puţin accentuat, revolta mai tuturor celor ce aderă la principiul democratic, spre a nu mai vorbi de adversarii lui. Democraţia este adesea considerată de prietenii ei — de la Democrit şi Tucidide, pînă, mai tîrziu, la Aristotel — doar ca un rău mai mic decît guvernarea aristocratică.

VI. SUBIECTUL COLECTIV (INTERSUBIECTIVITATEA)

31. Universalul Uman e luat prin două dimensiuni, cea *politeică*, obiectuală, polarizantă — văzută mai sus — şi cea *subiectivă*, ca intersubiectivitate, polarizată de cen-

trul politeic, la care trecem acum. E vorba de Om ca subiect colectiv în *pólis*.

Cronica lui Tucidide ori teatrul lui Euripide exprimă — primul în manieră istoriografică, al doilea în manieră poetică — recunoașterea faptului că Subiectul în cauză este raționalitate intersubiectivă, o raționalitate care, departe de a fi gîndită, ca în preclasic, un dat, o „forță naturală", este o capacitate care se construiește; că durarea ei ca forță socială are un caracter tensional, critic, că e încărcată nu doar de convingeri, dar și de îndoieli, nu doar de valori, dar și de erori; caracter nu liniar, ci contradictoriu, lăsînd mereu căscată o falie între scopul urmărit și rezultatul dobîndit. Totuși cugetarea timpului este, în genere, atît de atașată de raționalitate, într-atît vede ea în rațiune virtutea-cheie a Subiectului nou-descoperit, incît a putut asimila fără efort o concepție ca a lui Socrate care înțelegea să epuizeze în termenii rațiunii fenomenul prin excelență pasional al dragostei.

32. Dar această rațiune se îndepărtează de sensul pur metafizic, speculativ, — cum l-am întîlnit, în „preclasic", la pythagorici și eleați — spre a se umaniza, în sensul aplecării asupra concretului. Este, deci, raționalitate care, propunîndu-și să treacă prin empiric, o face — altfel decît, de pildă, Heraclit — printr-o reevaluare a faptului empiric.

Chiar Socrate, a cărui maieutică se întemeiază în chip exclusiv pe rațiune, nu neglijează *experiența*, — ca experiență *socială*.

Cugetarea preclasică, care se îndreaptă pe un larg orizont spre lumea sensibilă și cugetă sprijinită pe obiecticitatea ei, o făcuse într-un stil, conform căruia, asemenea viziunii copiilor, atenția fuge rapid de la ceea ce *sînt* lucrurile în configurația ce le individualizează, spre ceea ce ele, stimulînd fantezia, sînt prezumate a ascunde; către un altceva decît ele, imperceptibil: principiu fizical ori relație arithmo-geometrică. Un substrat aureolat care, deși voit a se opune mitului în numele *lógos*-ului, fusese, la drept vorbind, la fel de insondabil, de misterios ca și mitologicul. Fără să vrea, faimosul enunț al lui Thales „totul e plin de zei", tocmai aceasta și spunea. Saltul logic săvîrșit de primii fizicaliști consta mai ales în trecerea lor din im-

periul intenţionalităţii divine extrinsece, în imperiul cauzalităţii mecanice intrinsece, dar aceasta nu implica abandonarea misterului: apa lui Thales e într-un fel tot un mit, dar de alt gen decît cel olimpian şi, oricum, interior cîmpului astral-corporal vizibil.

Cugetarea clasică se îndreaptă progresiv către abilitarea fenomenului empiric, în *empiricitatea* lui. Faptul că demersul in cauză tinde să privească empiricul întrucît e purtător de „esenţă", neglijînd latura lui de singular, e o chestiune de *evaluare*; altă chestiune deci decît aceea considerată în această clipă, cînd constatăm că atenţia începe să se intereseze de *facticitatea* datului empiric, fie el lucru ori faptă omenească, independent de misiunea gnoseologică ce i se încredinţează. Democrit este primul filosof care, observînd lucrurile, ne dă o minuţioasă expunere a însuşirilor lor sensibile, luate ca obiect de cercetare în vederea înţelegerii formării senzaţiilor. Dar opera cea mai extinsă în această temă cuprinde sfera fenomenelor perceptibile *omenești*, prin lucrările *Corpus*-ului hipocratic şi prin *Istoriile* lui Herodot. La hipocratici, „lucrurile" omeneşti de ordin biologic, la celălalt „lucrurile" social-istorice, de grup. Inventarul stărilor biologice aflat la hipocratici este stufos, prozaic. Dar prozaicitatea e stenică: altfel decît la Anaximandros, Parmenides ori Heraclit, unde aura poetică, metaforică a menţiunilor despre sensibil venea bine rolului lor de preludiu al unui *altceva*, pur inteligibil ca şi mitul, noua atitudine — hipocratică — de a lua datele empirice, normale ori patologice, ca obiect *pentru sine*, se împacă mai bine cu rigoarea inventarierii (inventarele nu au de-a face cu poezia, sînt prozaice). În acelaşi timp, Herodot dă manifestărilor perceptibile umane, nu funcţia de trambuline pentru saltul poetico-filosofic în lumea de dincolo de ele a mitului, fie religios fie fizical, ci sensul de piesă, la propriu, a construcţiei antropologice. *Treburile omeneşti* sînt cele ce iau iniţiativa promovării empiricului în acest secol care, primul, se indreaptă filosofic spre lumea omului.

33. Dată fiind conturarea teoretică „clasică" a instrumentelor cunoaşterii, se impun atenţiei noastre şi ideile făurite în această epocă asupra funcţiilor cognitive ale vorbirii.

Tabloul evenimentelor petrecute de-a lungul anilor *Războiului peloponesiac* este pentru Tucidide totodată tabloul formării convingerilor ce au prezidat evenimentele şi, drept corolar, procesul în cursul căruia opiniile în cauză s-au impus — disputîndu-şi întîietatea cu părerile adverse — în conştiinţa intersubiectivă şi au devenit motoare ale acţiunilor. Aşa fiind, fiecare secvenţă din desfăşurarea războiului gravitează, în textul istoriografului atenian, în jurul cuvîntărilor oamenilor politici, formatoare ale conştiinţei publice şi ale liniilor de conduită civică; aşijderea, în jurul exortaţiilor comandanţilor de oşti, făuritoare ale conştiinţei actelor practice, militare. În menţionatul text, autorul expune teoria vorbirii, înţeleasă ca dascăl al acţiunii, ca sursă de aflare a adevărului şi chiar, subînţeles, ca instrument de instituire a justelor norme de funcţionare a *Cetăţii*. Sînt teze la a căror elaborare au participat, pare să dea a-nţelege Tucidide, atît el cît şi alte personalităţi ale vieţii publice, ca Pericle şi Diodotos.

Cel mai bine s-ar reliefa chipul moral şi intelectual al omului, în vorbirea sa. Vrem să cunoaştem fiinţa spirituală a lui Pericle, cum şi sistemul său de idei? În loc să-l descrie, istoriograful preferă să ne ofere putinţa de a-l asculta. Vom avea deci trei din presupusele sale cuvîntări.

Ideile nefaste au jucat însă şi ele rolul lor. Istoriograful ne cere deci să-l ascultăm nu doar pe Diodotos pe care-l aprobă, dar şi pe adversarul său Cleon, a cărui doctrină o reprobă, conştient fiind că opiniile istorice nefaste aparţin istoriei nu mai puţin decît celelalte.

Instrument gingaş, cuvîntul, fie oral, fie scris, poate fi benign sau malign. Tucidide e preocupat şi de rezultatele social-morale funeste ale folosirii abuzive, denaturante a sensului semnelor lingvistice.

Ceva mai tîrziu, Isocrate — în expunerea asupra *Schimbului de bunuri*, cum şi în a doua cuvîntare către Nikokles — ne va da enunţuri sintetice ale funcţiilor cuvîntului. Acum, la capătul epocii în cauză, el apare ca exponent al ansamblului dobîndirilor ei în materie de teorie a limbajului. O face ca şi cînd, întorcîndu-şi în acelaşi timp privirile de la trecut la viitor, ar avea viziunea unor teze, în materie, pe care le numim moderne. El constată rolul civilizator al vorbirii, funcţia ei de directoare a coeziunii sociale,

cea de diferențiatoare a valorilor morale și intelectuale și de instrument al cunoașterii; propunîndu-și parcă să preîntîmpine obiecția că acestea se vădesc a fi funcții ale gîndirii, el subliniază indisolubila unitate dintre vorbire și gîndire: vorbirea *zămislește* gîndul și-l *călăuzește*.

34. Totul depinde de forța persuasivă a discursului. Intră în considerare două determinații principale: *iscusința lui argumentativă*, logica lui; capacitatea sa de a *comunica*, prin selecția cuvintelor și claritatea expunerii. Cum ambele aceste note sînt slujite de frumusețea formei, se adaugă o a treia determinație, de ordin estetic. Omul de cultură „clasic" e ținut să gîndească în propoziții *congruente*, să se exprime cu *limpezime* și *precizie* și s-o facă într-o *formă* elegantă. Așa obține el adeziunea auditorului. Cei ce au pus bazele teoriei limbii au fost sofiștii — de văzut, îndeosebi, Gorgias. Tema eficienței cuvîntului e prezentă în cugetarea lui Democrit, Tucidide, Pericle, Euripide.

Tema discursului ne conduce spre disciplina nou constituită, *retorica*, drept știință a tripticului de însușiri sus-menționat. Născută în Sicilia puțin înainte de mijlocul secolului V, retorica avusese la început ambiții modeste (Edmond Pognon), pînă la Gorgias, care i-a făurit teoria; abia clasicismul attic, cerîndu-i mult mai mult, i-a pus în valoare posibilitățile.

Căutător de adevăr, intelectualul clasic autentic crede, în genere, că adevărul poate fi exprimat cu claritate și că astfel devine mai eficient, ceea ce e just; mai crede însă adesea că orice claritate în expunere ar fi o garanție de adevăr (ceea ce e fals, dar aceasta e o altă chestiune).

Retorica era disciplina chemată să dea tehnica atingerii acestor țeluri.

Unul din motivele subînțelese pentru care cugetarea democratică din acest timp prețuiește capacitatea persuasivă a discursului, deci „știința" acestuia, are o certă valoare umanistă: înainte de a acționa, oamenii trebuie să fie convinși că ceea ce mentorul le cere este demn de urmat; că trebuie procedat așa cum cred *ei*, nu alții pentru ei. E nedemnă, ofensatoare, pretenția ca pentru mulțime să cugete doar cîrmuitorul, ei rămînîndu-i doar să-l aplaude; e antiumanistă exigența de a se urma țeluri a căror justețe

n-ar părea altfel legitimată decît prin înțelepciunea diriguitorului (în care, uneori, crede doar el!). Ca disciplină a operii de convingere, opusă poruncii, a conduitei în virtutea căreia omul e ținut să facă ceea ce *crede el* că e bine, nu ceea ce *i se spune* că ar fi bine, retorica acelui secol a fost un cîmp al demnității umane.

35. Tema cuvîntului trece în aceea a dialogului și dezbaterii.

Constituirea subiectului colectiv implică depășirea, în beneficiul socialității, a conștiinței *individuale*, iar aceasta „își găsește expresia în dialog" (G. Călinescu). Este modul atomar al contactului verbal cu altul, ține deci de cea mai simplă instituire a individului ca socialitate. Este un instrument al descoperirii efectivității individului ca individ social. Epoca clasică observă (și absolutizează) faptul că individualul uman e social. Dacă dă extensiune dezbaterii publice, o face sesizînd-o ca pe o extinsă socializare a dialogului.

Pe de altă parte, într-o lume în care avînturile creației sînt produse ale tensiunilor dintre opinii, dintre acte și păreri, dintre real și ideal, dintre înfăptuiri și aspirații, unde așadar totul e pus în discuție și totul tinde să escaladeze datul prin încrucișări între spadele minții, se prețuiește disputa drept un gen de „mecanică fină" destinată cizelării conceptelor și a corelativului lor lingvistic.

Dezbaterea se desfășoară în variate ipostaze: în Adunare, spre a asigura optima utilitate publică a hotărîrilor; în *Agorá*, ca mijloc de prozelitism și dobîndire a popularității; în gymnazii, ca mod agreabil de ascuțire a minții și iscusinței retorice; în Tribunal, ca procedeu al asigurării dreptății; în symposion, ca maieutică a adevărului; în teatru, ca ferment al emoției artistice. Pe uliță, Socrate prinde pe unul sau pe altul în undița dialogului, e ocărît cîteodată, dar faptul că, de cele mai multe ori, discuția se înfiripă denotă că așa e regula jocului, că procedeul aparține stilului vieții spirituale a timpului, potrivit interesului larg cultivat pentru învățare, comunicare și rafinare mentală. Dezbaterea e „pentru *toți*". Or, este măgulitoare supoziția — implicată în acest „stil" — conform căreia *oricare* dintre oameni poate astfel să progreseze în cunoaștere (F. Kessidi).

Democrația de tip pericleian asocia principiul instituirii dezbaterii de o adeziune ce implica un drept și o obligație: Dreptul de a participa, în teorie cel puțin, la elaborarea deciziilor *Cetății*, obligația, măcar formală, de a ține seamă de opiniile celorlalți. Dezbaterea părea deci modul ideal de sinteză între libertatea individuală și imperativul civic, ceea ce explică proliferarea ei în epocă. Că teoria dezbaterii și practica ei adesea se certau una cu alta explică în bună măsură de ce, periodic, erau trimise la plimbare atît dezbaterea cît și însăși democrația. Totuși, descoperirea valorilor lor de principiu rămîne un succes al epocii.

36. Disputa — ca dialog, ca dezbatere — aduce într-un plan avansat, ca pe un corolar al replicii, nota *critică*. Se naște deci acum, la inițiativa filosofilor sofiști, ideea critică. Prin ea se include în conceptul de om determinația de nonconformism.

Nu avem conceptul comportamentului critic în formă teoretică, așa cum avem concepte ale intercomunicării (cuvînt, dialog, Adunare ce dezbate). Dar semnificația în cauză este, cum vom vedea imediat, prezentă în subtextele teoretice ale lui Protagoras. Cum, pe de altă parte, opera intelectuală a vremii exercită *practic* spiritul critic, pătrunsă fiind de el, sîntem îndreptățiți să credem că, de la atitudini critice sporadice pe care, în gîndirea preclasică le-am întîlnit la Parmenides sau Hekataios, de pildă, acum, poate la semnalul teoretic dat de filosoful sofist din Abdera, comportamentul critic pare să devină un mod de a fi al gîndirii, în cele mai variate sfere ale reflecției.

Ne-am referit la Protagoras din Abdera. Cele două enunțuri-manifest ale filosofului — despre Om și despre zei — proclamă: refuzul de a admite, în vederea judecății și estimării sensului lucrurilor, alt criteriu decît cel al aprecierii „umane"; refuzul de a admite în chestiunea existenței zeilor alt criteriu decît acela al evaluării de ordin uman. Cele două teme, a căror vastitate include totul — reflecția despre lucruri, reflecția despre zei — coincid în faptul că promovează, ca *mod de a fi* al subiectivității umane (intersubiectivității) condiția *dispoziției critice*. Cînd, în *Troienele*, Euripide se întreabă dacă, în esență, Zeus ar fi altceva decît „mintea muritorilor", el întîlnește gîndul protagoric: suprema instanță — adică „Zeus" — e

chibzuința *apreciativă* omenească. Celebrul triptic, atribuit cu sau fără dreptate lui Gorgias — nimic nu ființează, nimic nu cunoaștem, nimic nu putem comunica — este, fie în mod dramatic, fie în mod satiric, expresia spiritului critic, care, exacerbat, ajunge la nihilism, sau e denunțat ca atare.

Acum, un sumar tur de orizont al obiectelor luate în raza de acțiune a spiritului critic.

„Tirania zeilor" e denunțată în teatrul lui Sofocle (puternic, în *Trahinienele*, dar și în *Aiax*) și în cel al lui Euripide (îndeosebi, în *Hippolytos*, în *Troienele*, în *Herakles mînios*, în *Ifigenia la Aulis*).

Respingerea, drept corolar, a impactului religios asupra conștiinței oamenilor, la Prodicos, Democrit, Critias, sofistul Polycrates, combătut și pentru acest motiv de către Isocrate, în *Busiris*, și nu numai la ei.

Chipul fantomatic, mito-magic al ființei psiho-fizice omenești este stigmatizat de concepția antropobiologică a lui Hippocrates și a discipolilor săi.

Vechile instituții sînt blamate în cuvîntările lui Pericle, cum și prin măsurile practice luate de el; în modalitatea construcțiilor politeice utopice, ele sînt supuse criticii implicite de către Phaleas din Chalcedon, Hippodamos din Milet și nu puțini alții. După părerea lui Ernst Bloch, atitudinea principalilor sofiști din acest secol a reprezentat, în ansamblul ei, împotrivirea față de tradiționalismul osificat.

Noile instituții democratice sînt și ele acuzate, fie de către conservatori, ca Pseudo-Xenofon, Kallikles ori Aristofan, fie fără intenții antidemocratice, de către autorul *Războiului peloponesiac*. Moartea lui Socrate a fost un act critic de extraordinară rezonanță pe tema legiuirii; sacrificiul magistrului trebuia să demonstreze cît de departe trebuie să meargă acela care, criticînd o anumită decizie legală nedreaptă, vrea totodată să rămînă integral critic față de hulitorii ideii de lege civică.

Comportamente sociale ale oamenilor află severe aprecieri în teatrul lui Euripide.

Opoziția față de îndeletnicirea pur speculativă se vădește în atitudinea luată, într-un plan, de către Hippias, în altul,

de către retorul Isocrate. Ambii laudă cugetarea orientată în direcția satisfacerii cerințelor practice ale oamenilor.

Am mai adăuga critica — de la Hekataios, prin Herodot, la Tucidide — a felului „necritic" în care e privită istoria de către cronografi. În sfera gîndirii medicale, J. Jouanna semnalează, la profesioniștii orientării din Cnidos, critica opiniilor de specialitate — fapt nou — fie a unor cnidieni anteriori, fie a unor confrați din școala hipocratică.

37. Consemnam mai sus tendința, dominantă în această epocă, de a lăsa în umbră particularismul în folosul socialității. Dar această tendință nu acționează nici simplist, nici fără împotriviri. Gîndirea liberă se afirmă ostilă adeziunii *automate* la o „linie" oarecare, ea aprobă cerința spiritului uman de a lua în considerare o largă varietate de atitudini posibile, de a opta nesilnic între ele. E drept că mentalitatea epocii apasă în așa fel asupra actelor de opțiune, încît în ultimă analiză să triumfe ideea integrării în *pólis*; dar este un rezultat *de ultimă instanță*, trecînd printr-un cîmp accidentat de discuții, dispute, rezerve, nuanțări, ba chiar opoziții. De pe acum se schițează, vag, silueta unei *Weltanschauung* ce tinde să treacă de la viziunea despre ce *este* omul, la aceea asupra a ceea ce ar *putea* fi el, viziune a cărei înfăptuire depășește însă coordonatele structurale ale modului de cugetare antic. Se cuvine, în această ordine de idei, relevat faptul că propensia preeminentă către civitate nu exclude — în opera lui Protagoras, pe alocuri la Euripide — unele deschideri spre condiția de autarhie a eului, deschideri în direcția filosofiei elenistice.

VII. ÎNCHEIERI

38. Epoca pe care o parcurgem se impune atenției noastre prin coeziunea ei spirituală intrinsecă: simfonia ei intelectuală e executată de inspirați ai muzelor atît de iscusiți, încît, indiferent dacă dirijorul — l-am numit pe interpret/istoriograf — e sau nu la înălțimea misiunii sale, instrumentiștii își dau, fără greș, intrările, asigurînd, dacă nu mai mult, cel puțin armonia ansamblului.

Coeziunea se instituie prin şi dincolo de divergenţele de păreri şi dintre şcoli. Se coagulează prin şi în pofida adversităţii adesea feroce dintre cetăţi. Ele se concurează, se războiesc pînă la distrugere pentru asigurarea căilor de aprovizionare şi desfacere, ori pentru a-şi satisface orgoliul, dar în plan spiritual, aidoma ca în cazul disputelor dintre sistemele de gîndire, lupta se preschimbă în emulaţie, concurenţa ia caracterul de concurs în faţa opiniei publice, ţelul, din citadin, devine panelenic, iar variatele aporturi nu se anihilează reciproc, ci se însumează.

Istoria spirituală a timpului — inversul celei politice dominate de adversităţi — este o interacţiune productivă. Seria de evenimente, plurală, a putut fi subsumată unei embleme *singulare*, „secolul lui Pericle", prin practica şi teoria creaţiei prin intercomunicare. Contrastul dintre temele socratice de *maieutică* şi *daimon* are un tîlc epocal. Maieutica, prin care sînt stimulate şi făcute să prospere cunoştinţele, e conlucrare cu *altul*, prezumînd un percutant şi un percutat. Adevărul nu e dat nici de sclavul lui Menon, dar nici doar de Magistru, ci de con-vorbirea dintre ei. *Daimon*-ului, însă, care e *monolog*, pur interior, nu i se rezervă un rol pozitiv-stimulator, ci doar unul negativ-prohibitor. Gîndul singuratic e privat, e reflex de apărare; atacul cîmpului inventivităţii e operă de conlucrare, e public. În „secolul lui Pericle" s-a născut o antropofilosofie, ca precipitat ieşit din clocotul discordiilor dintre atitudini şi dintre zone geopolitice.

Spiritualitatea aflată în comunicare/dispută s-a dedublat în socialitate şi intersubiectivitate. S-a vorbit mai sus de funcţia îndeplinită de către actul de integrare a individului în *pólis*. Dar trebuie cu tărie subliniat faptul că dacă, sub raport instituţional, Cetatea este *ultima ratio*, sub raport spiritual este instrument al unui altceva, surmontînd oricare Cetate *dată*, în speţă al unor universale: socialitate, dreptate, bine, frumos. Nu puţini atenieni, privind din *Agora* coloanele albe de pe Acropolis, vor fi fost pătrunşi de un fior ciudat, analog unei magice stupori (de care, după milenii, se resimte şi azi pelerinul ce vizitează Atena). Pentru atenianul de atunci, Acropolis va fi fost un multiplu concentrat: ca sediu al principiului *Cetăţii*, era civitatea în genere şi, prin ea, *socialul-în-genere*; ca lăcaş al

divinității eponime, înțelepciunea, *divinul-eticul-adevărul-în-genere*; ca operă de artă, era *frumosul în genere*. Triplul sens se va fi revărsat asupra omului din mulțime, ca întreg ce dă părții sensul ei, ca centru ce polarizează tot realul dispersat din lume, ca semnificant de valori generice și, astfel, ca esență a aparențelor. Mic și pasager, el care, laolaltă cu ceilalți, durase *Parthenon*-ul de pe culme, se va fi împărtășit din perenitatea lui, desprinzîndu-se de cele efemere, simțindu-se astfel, fie poate numai pentru o clipă, mare și permanent ca și templul.

Este irezistibilă tentația de a reflecta la o posibilă legătură între acest sentiment de universalitate-permanență și rolul privilegiat, universal și permanent pe care avea să-l joace creația greacă veche, cu precădere cea clasică, în istoria spirituală milenară a omenirii.

39. Să reconsiderăm soluția „clasică" a temei individualului uman, într-o perspectivă diacronică.

Descoperirea „Omului" s-a săvîrșit într-un moment istoric în care, cu stringentă necesitate, era făurit și conceptul idealizat de *pólis*. Dar, în virtutea notelor lor determinative intrinsece, cele două entități erau irezistibil antrenate într-un conflict: individualitatea tinde către o libertate neîngrădită, către o afirmare *autonomă* și nelimitată, în timp ce *pólis* tinde să impună individualului *heteronomia* civică.

Se observă confruntarea noțiunilor de *nómos* și *phýsis* într-un sens oarecum diferit de cel de care ne-am ocupat în *Studiul istoric**. Cum s-a putut, cred, vedea și în mentalitatea *pro-nómos* a lui Pericle, în conflictul dintre cele două concepte, *nómos* păstrează ceva din sensul său primitiv, în virtutea căruia, după cum observă Albert Rivaud, *nómos* se opune lui *phýsis*, așa cum s-ar opune ordinea *impusă* (de pólis) aceleia ce ar fi *dată*, inerentă naturii (*phýsis*) individului uman. Dar a vorbi de o ordine *impusă* însemna implicit a constata o *împotrivire*; ea exista într-adevăr în menționatele elanuri ale individului către maximum de libertate. Asistăm, în condițiile menționatului conflict, la conturarea semnificațiilor teoretice de *individ*

* Vd. *Studiul istoric*, pp. CLXIX—CLXX.

întru pólis și *libertate întru nómos*. Socialitatea integrală și integratoare de Om părea să-și găsească deplină satisfacere în conceptul integrator de *pólis*, tot așa cum acesta din urmă își găsea sensul deplin în acordul cu acel concept de uman, ce proslăvește universalul, așadar cu modul de a aprecia și cultiva pe individ întrucît e purtător de universal și-și stăpînește aspirațiile individualiste centrifuge („Centrul" fiind aici *Cetatea*).

Secolul lui Pericle are meritul de a fi descoperit societatea (civitatea) ca notă fundamentală a universalului „Om" și nemeritul de a fi spoliat pe oameni, în numele acestei note, de autentica lor personalitate. A consemnat revendicările autonomiste, a dat personalități dintre cele mai ilustre, a trăit opoziția dintre „eu" și colectivitate, dar a rămas străin de constituirea conceptului adecvat de personalitate, în beneficiul unuia frustrat și, în ultimă instanță, iluzoriu. Mai rezultă însă din cele spuse că aici, pe pămîntul Greciei, în condițiile specifice de existență socială întemeiată pe relații economice de tip privat, s-au conturat, în sfera idealurilor etico-politice, confruntîndu-se, atît noțiunea de libertate cît și cea de socialitate, indiferent de soarta lor concret istorică de atunci, favorabilă celei de a doua determinații.

Acest lucru își vădește importanța, cînd luăm în raza privirii noastre creația etapei istorice următoare, elenistice. Rigiditatea cu care principiul socialului tindea să desființeze afirmarea de-sine-stătătoare a oamenilor a provocat reacția secolelor următoare. Pe fondul de continuitate al elanurilor individualiste, s-a produs, trecîndu-se în elenism, schimbarea în virtutea căreia declinul entității *pólis*, în planul existențial, a fost însoțit de contestarea ei teoretică; a urmat, drept corolar, afirmarea autonomiei (an-arhice) a individualității, redefinirea ei, cum am mai spus, prin singularitate și creativitate; se trecea astfel de la o exacerbare la alta, de la absolutizarea universalului socialitate-Cetate, la absolutizarea, antisocială, a individului.

Antichitatea cunoștea, în imediata vecinătate a lumii grecești, societățile de tip tributal. Reamintim faptul că, în sistemul social al acestora din urmă, dominația entităților sociale concentrice — obște, nobilime, suveran — suprapuse omului, este puțin favorabilă tendințelor de

afirmare individualistă a persoanei, putîndu-se ajunge cîteodată la anihilarea lor, atunci cînd apăreau. Totalitarismul platonician din dialogul *Statul* pare să-şi fi avut izvoarele pe tărîmuri orientale, nu greceşti.

De atunci, în istorie, se confruntă, în teorie şi în practica politică, atitudini reductibile, în ultima instanţă, la două tipuri fundamentale, extreme: etatismul despotic de tip tributal, defavorabil afirmării autentice a individului, şi individualismul an-arhic de tip elenistic. Conceptul de om spre care năzuieşte cugetarea umanistă a secolului XX nu adoptă nici una din aceste formule. Ea priveşte spre Grecia din epoca lui Pericle. Ea se simte înrudită de departe, atît cu elanurile de atunci ale idealului individualist, cît şi cu profesiunea de credinţă socializantă, născută tot atunci. După cum respinge soluţiile unilaterale, tributală sau elenistică, se dezice şi de sciziunea clasică dintre idealul individualist şi cultul instituţionalismului politeic; cu atît mai mult, refuză linia ce favorizează impactul celui din urmă în detrimentul celui dintîi. Ea formulează şi militează pentru a transpune în practică o soluţie teoretică ce ar satisface ţelul inepuizabilei dezvoltări a personalităţii singulare şi creatoare, în şi printr-o ordine socială, nu numai adecvată, dar şi susceptibilă să favorizeze maximal propăşirea eului.

40. Cînd umanismul secolului nostru îşi cercetează istoria, incursiunea sa în trecut se opreşte, de regulă, la momentul renascentist. S-ar putea ca, potrivit criteriului filiaţiei directe, o atare limitare în timp să fie legitimă. Dar stabilirea paternităţii este, şi în domeniul descendenţei ideilor, dificilă. Cunoscînd aceasta, considerînd, pe de altă parte şi rolul pe care l-a avut reconsiderarea moştenirii culturale antice în erupţia renascentistă, apare întru totul legitimă chestiunea de a cerceta antecedente antice — în speţă, clasic-greceşti — ale umanismului contemporan nouă, şi aceasta dincolo de divergenţele existente, referitoare la definirea lui.

Nu e vorba de o căutare, ce s-ar vădi zadarnică, a vreunui corp „clasic" de doctrină umanistă, sau măcar de vreun program umanist, atunci. Conceptul însuşi, creaţie tîrzie, e absent la cei vechi. Să ne mulţumim deci cu anticipaţii, aşa cum se conturează ele *passim*, deşi consonanţele ce apar

între ele, în cutele trecutului, în lumina aceleiaşi proiecţii moderne, sînt tulburătoare.

Evident, cîmpul teoretic al investigaţiei este cel antropofilosofic, unde, în „clasic", punctele de vedere ale unora, etichetabile de noi drept umaniste, sînt negate de cele ale altora, ale căror opinii se bucură şi ele de audienţă şi persistenţă. Nu e vorba deci, în „clasic", de vreun paradis populat doar de fapte şi idei angelice, ci de omenescul ce evocă şi pe Ormuzd şi pe Ahriman, şi în magma căruia îşi separă umanismul modern prefigurările unora sau altora din notele sale.

Profesiunile de credinţă „umaniste" rămîn, la cei vechi, apanajul unei elite, în timp ce majoritatea celor aflaţi departe de cultură, dacă le asimilează, o fac în chip intuitiv, nebulos; oricum, nu se agită pentru ele. Mai mult, ideile ce ne interesează vizează tot o elită: în absenţa conceptului de *muncă*, se face, cu rare şi slabe excepţii, abstracţie de sclavi. În genere sînt luaţi în considerare doar grecii, dar chiar capacitatea egală de acces la ideile înnoitoare a grecilor din diferite regiuni este cîteodată pusă sub semnul întrebării. În acest umanism *sui-generis*, accentele preferenţiale vizează însuşirile psihice de dîrzenie şi asprime, iar nu pe cele de duioşie şi blîndeţe. S-a pus întrebarea dacă, în ultimă instanţă, nu e vorba cumva de o ideologie a virilităţii, care apreciază femeia doar întrucît dă dovadă de „bărbăţie" (Antigona); s-a vorbit de stratul dominant al societăţii „clasice" ca de un „club al bărbaţilor". Dacă, la toate acestea adăugăm absorbirea individualităţii în universal, înclinăm a conchide că acest umanism a fost prea puţin omenesc, prea puţin umanitar.

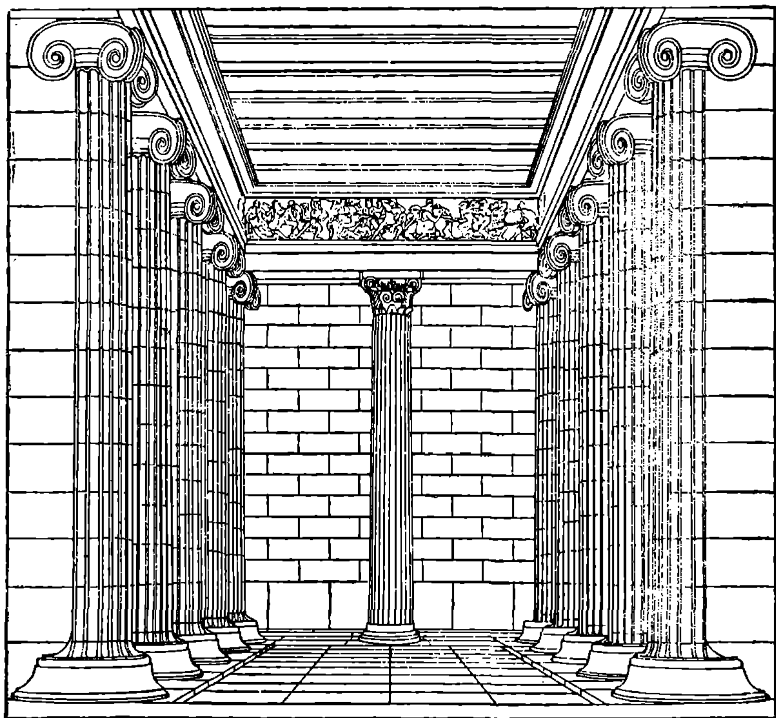
Drept sediu de semnificaţii umaniste, reamintim unele notaţii din paginile anterioare: negarea servituţiilor spirituale prin care Omul, înstrăinat de fiinţa sa originară, se aflase dizolvat în natură, aservit destinului şi zeilor; considerarea lui prin prisma aspiraţiei de a se depăşi pe sine prin critică, asaltînd obstacolele sau împotrivirile exterioare, de asemenea propriile-i limite interioare şi, asumîndu-şi riscul înfrîngerii, de a tinde neostoit să forţeze toate aceste bariere; promovarea raţionalităţii, dar şi a experienţei empirice, a practicii făuritoare de istorie, prin faptă şi înţelepciune, a valenţelor în virtutea cărora,

prin vorbire-gîndire, se atribuie lucrurilor semnificații, ele transformîndu-se în obiecte ale sine-lui, devenit subiect; unirea binelui cu frumosul în conceptul de *Kalokagathia* care devine plin de sens dacă e luat nu atît sub aspect ontic, ci ca normă de comportament.

Clasicitatea greacă a putut dăinui în istorie, peste milenii și continente, întrucît, printre bunurile fondului ei ereditar s-a aflat imaginea umanului, conturat prin a sa Societate-Cetate, în ipostaza de ființă armonioasă muzical-matematică și etic-estetică, capabil să se afirme ca activitate semnificantă prin intermediul spiritualității și a eficienței sale empirice, creator de sine și de istorie, acționînd cînd decis și dîrz, cînd cumpănitor și reținut.

Ca oricare alt produs omenesc, idealul „clasic" de om e și el nesleit supus rectificării. În genere, toate descoperirile filosofice încep prin a cocheta cu absolutul. Ele nu sînt mai niciodată autocritice, spre paguba contemporanilor lor. Readucerea lor la matca relativului dialectic e în genere opera timpului ulterior, doar el eficient-critic. Noi, însă cei de azi, mergînd la intîlnirea cu „clasicul", fie că e vorba de oameni ori de idei, căutăm pe Socrate, nu pe Meletos.

TEXTE

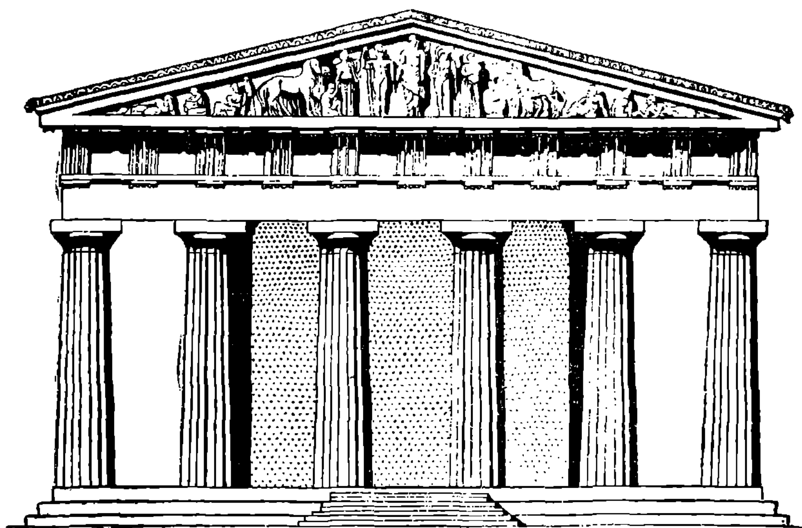


LISTĂ DE ABREVIERI

AJA	„American Journal of Archaeology"
BCHell.	*Bulletin de Correspondance Hellénique*
CRF	*Comicorum Romanorum Fragmenta*, Ribbeck
EGPh	*Early Greek Philosophy*, John Burnet
DK	Diels-Kranz
FOA	*Filozofia Orientului Antic*, Ion Banu, București, Editura Științifică, 1967
FGrHist.	*Fragmente der Griechischen Historiker*, Jakoby
FHG	*Fragmenta Historicorum Graecorum*, Müller
FTGr	*Fragmenta Tragicorum Graecorum*, Nauck
GGh	*Geschichte der griechischen Literatur*, W. Schmid, Handbuch der Altertumswissenschaft, VII, I, 15, München, Beck, 1963
GrA	*Griechische Atomisten*, Jürss-Müller-Schmidt
IG	*Inscriptiones Graecae*
PPh.	*Presocratic Philosophy*, G. S. Kirk—J. E. Raven
RE	*Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Pauly-Wissowa
REG	„Revue des Études Grecques".
SVF	*Stoicorum Veterum Fragmenta*, Arnim
Vors.	*Die Vorsokratiker*, W. Capelle, Akademie-Verlag, Berlin, 9 Aufl.

SECȚIUNEA I

TROPISMUL CONȘTIINȚEI DE SINE A CONȘTIINȚEI



CUPRINS

SOCRATE

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

1. Despre viața lui Socrate, filosoful cotiturii cruciale din vechea cugetare greacă, nu știm prea multe. Paradoxal, sîntem cu mult mai bine informați despre influența pe care persoana sa a exercitat-o, decît despre însăși această persoană. Unele din relatările de care dispunem tind fie să-l idealizeze pînă la zeificare, fie să-l diminueze pînă la batjocură.

S-a născut în anul 469, în tribul Antiohid, demul Vulpei (Alopeke). Tatăl său a fost Sophroniscos, cioplitor în piatră, iar mama sa Phainarete, de profesie moașă. A început prin a studia matematicile și fizica, dar, dezamăgit de ele, s-a consacrat cercetării realității uman-politice. A avut printre dascăli pe Archelaos, discipol al lui Anaxagoras și, poate, pe Prodicos.

Și-a petrecut toată viața la Atena. Începînd să profeseze, nu și-a înjghebat un sediu propriu. Putea fi întîlnit adesea în palestre, prin atelierele meșteșugarilor și în Agoră.

A slujit în armată ca hoplit, luînd parte, în timpul războiului peloponesiac, la luptele de la Potideea, Amphipolis, Delion.

La un moment dat, sorții l-au desemnat membru al *Colegiului celor cinci sute**. Făcînd parte din *Comisia de prytani***, s-a opus cererii *Adunării Poporului* de a fi condamnați la moarte cei zece strategi, învingători ai peloponesienilor lîngă insulele Arginuse (406), sub învinuirea de a nu se fi îngrijit de înmormîntarea celor căzuți în luptă. Această atitudine curajoasă i-a făcut mulți dușmani în rîndul *demos*-ului, care, în plus, nu-i ierta că avusese în imediata sa apropiere pe Alcibiade, considerat trădător, și pe Critias, aflat în fruntea celor 30 de tirani, izgoniți de la putere în 404. Sub regimul democratic instituit curînd după aceasta, i s-a intentat un proces. Acuzatorul său Meletos, sprijinit de Anytos și Lycon, a formulat două capete de acuzare: coruperea tineretului și introducerea de noi zei în Cetate, cu referire la *daimon*-ul personal pe care adesea filosoful îl pomenea. Procesul, cunoscut nouă mai ales din relatarea pe care

---

* Organ guvernamental suprem, la Atena, potrivit Constituției din timpul lui Pericle.

** Comitet permanent, compus din 50 de membri, al *Colegiului celor 500*.

ne-a lăsat-o Platon, s-a desfăşurat în condiţii dramatice. Socrate ar fi putut probabil să se salveze, dar atitudinea sa demnă, sfidătoare a stîrnit mînia judecătorilor. Condamnat la moarte prin otrăvire, şi-a sfîrşit existenţa în 399.

Printre discipoli, in afară de Platon, cei mai de seamă sînt: Antisthenes, Aristippos, Eucleides din Megara, întemeietori ai aşa-numitelor şcoli socratice; de asemenea, Eschine, Phaidon din Elis cîţiva pythagoricieni, cum şi Xenofon, om de cultură ce nu profesează vreo învăţătură filosofică. Unii dintre discipoli au scris „expuneri socratice" (Σωκρατικοὶ λόγοι), uneori sub forma de dialog, avînd ca subiect pe magistrul lor, lucrări azi pierdute.

* * *

2*. Socrate n-a scris nimic. Privitor la ceea ce numim doctrină socratică, se constată opinii de o diversitate istoriografică fără egal, de la cea nihilistă la cea indubitativ receptivă.

Pentru Eugène Dupréel (*La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, Rob. Sand., 1922) tot ceea ce au spus cei vechi despre Socrate, fie discipoli sau alţii, are caracterul unei simple „creaţii literare" (*op. cit.*, p. 334), aşa încît cugetarea sa este „indiscernabilă". În lucrarea sa mai nouă, *Les sophistes* (Neuchâtel, Ed. du Griffon, 1948), Dupréel afirmă că tezele in mod curent atribuite lui Socrate au fost formulate înaintea lui de alţii. Olof Gigon (*Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern, 1947) crede că tradiţia zisă socratică nu ne oferă mai mult decît o „ficţiune romantică" (*op. cit.*, p. 7). Poziţii oarecum similare au adoptat şi alţii, ca de pildă M. Chroust (*Socrates, Man and Mith*, London, 1957).

Un negativism mai puţin drastic e formulat de Paul Shorey (*What Plato said*, Univ. of. Chicago-Press, Chicago and London, 1965) sau Charles Kahn (*Platon a-t-il écrit des dialogues socratiques?*, dezbatere publicată în „Bulletin de la Soc. franc. de Philosophie", nr. 2, 1980, pp. 45—77), referitor la mărturia platoniciană. Studiul izvoarelor socratismului nu se limitează la cele platoniciene, dar, neîndoielnic, cel ce le respinge trebuie să renunţe la cuprinderea lui Socrate în istoriografia filosofiei.

Sînt şi atitudini excesive de sens opus: de exemplu părerea lui John Burnet (*Greek Philosophy*, I, London, 1914) ori a lui A. E. Taylor (*Socrates*, London, 1932), care afirmă că pretutindeni unde, în dialogurile

* Motivaţia dezvoltată a punctului nostru de vedere expus aici e dată în articolul *Socrate: argument în favoarea unei colecţii de „texte"*, în „Revista de filosofie", nr. 6, 1983.

platoniciene, apare Socrate, acesta din urmă ar expune propriile sale păreri filosofice.

În istoriografia clasică din zilele noastre punctele de vedere extremiste au un caracter izolat. Pentru imensa majoritate a cercetătorilor, existența momentului filosofic socratic este indubitabilă. Relevantă, în acest sens, monografia lui W. K. C. Guthrie, *Socrates*, Cambridge, 1971; de asemenea, cele aparținînd lui Constantin Ritter (*Sokrates*, Tübingen, H. Laupp jr., 1931), lui Georges Bastide (*Le moment historique de Socrate*, Paris, Alcan, 1939), lui Antonio Tovar (*Socrate, sa vie et son temps*, Paris, Payot, 1954) și altora. De neomis este și punctul de vedere, constructiv, deși reticent, al lui V. de Magalhães-Vilhena (*Le problème de Socrate*, Paris, 1952; *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952).

Prezentul capitol cuprinde colecția a ceea ce ar fi, după părerea autorului, ansamblul textelor antice prezumate ca purtătoare de cugetare socratică. Un gen de referat introductiv la o dezbatere, un portret-robot al spuselor socratice, menit să funcționeze ca bază de cercetare și discuții.

Fără îndoială că, invers ca în legenda Septuagintei, dacă șaptezeci (sau șaptezecișidoi) de cercetători ar da selecții de texte socratice din autorii antichității, n-ar exista două colecții identice.

3. Precizări metodologice: criteriul filologic este, pentru istoriograful filosofiei clasice, un instrument de cercetare de prim ordin. Este indispensabil, dar insuficient. Acest criteriu, amplificat prin ceea ce se numește „analiza critică a textului" operează în mod adecvat atunci cînd se îmbină cu viziunea ce ia în considerare ceea ce numim „structura de sistem", „structura epistemică", mișcarea ideilor filosofice, substanța culturală a etapei istorice date. În general, dar mai ales în speța socratică, are de asemenea un rol clarificator istoria ulterioară a filosofiei și culturii. „Textele" încep prin a fi o simplă ipoteză, sau, în limbaj juridic, „un început de probă scrisă", iar criteriile cultural-istorice sînt interogate spre a ști dacă întăresc ori infirmă forța lor doveditoare; confruntăm cele două serii de informații, spre a le aduce, mai mult sau mai puțin, la unison, prin *reciprocă* revizuire, precizare și rectificare. Sînt teme deschise, ce rămîn discutabile, reinterpretabile. Drept corolar: pentru împlinirea sarcinii asumate privind colectarea de „texte" socratice, metoda „empirică", pe care ne întemeiem de regulă, are o aplicabilitate restrînsă. Cînd, în cazul socratic, ne aplecăm asupra uneia din relatările, de pildă, a lui Platon, atunci, în actul nostru, comandamentele empiricității textului se combină chiar de la primul pas cu considerentele de opțiune și evaluare interpretativă deduse din ideea noastră (generală) asupra socratismului — în curs de concomitentă formare — și îndreptate spre textele în care

această idee s-ar „individualiza". Este un *du-te vino* intre texte şi ipoteza teoretică, o pendulare inductiv-deductivă. Într-o anumită măsură, metoda „empirică" cedează teren aici celei a inferenţei probabile.

4. Se pune, neîndurătoare, întrebarea: de unde oare temeiurile constituirii unei atare idei generale despre socratism?

Răspunsul se conduce după următoarea schemă de argumentare: *a*. Ca punct de plecare, sînt luate acele dialoguri platoniciene în care Socrate ocupă locul de protagonist. Un prim indiciu în vederea desprinderii textelor care ar exprima cugetare socratică, a stabilirii liniei de demarcaţie dincolo de care reflecţia ar înceta de a fi socratică, rămînînd exclusiv platoniciană, se obţine prin recapitularea platonismului, în ansamblul său (potrivit evoluţiei sale de-a lungul vieţii de creaţie a întemeietorului Academiei). Este în cauză — altfel nu avem cum (e, metodic imposibil) — *punctul nostru de vedere* asupra platonismului, conform lucrărilor noastre anterioare în această temă.

Operaţia continuă, solicitînd concursul a patru corpuri informaţionale, enumerate într-o ordine ce nu indică nici o prioritate; sînt unelte de lucru ce funcţionează în corelaţie, sprijinindu-se reciproc şi corectîndu-şi reciproc produsele: α. Ideaţia socratică desprinsă din comportamentul lui Platon faţă de cugetarea maestrului său; β. Concluzii asupra socratismului, deduse din mişcarea, de-a lungul dialogurilor, a cugetării platoniciene; γ. Aportul celorlalte izvoare, neplatoniciene; δ. Tradiţia socratică ulterioară în lumea greacă şi romană.

Admitem că, într-o serie de dialoguri, Socrate expune propriile-i păreri, dar că e folosit de elevul său şi drept purtător de cuvînt al său, al elevului. S-a pus întrebarea dacă Platon, făcînd astfel greu conturabil socratismul, nu ar comite o impietate faţă de cel căruia îi purta o adîncă veneraţie. Platon, ce e drept, nu e istoric al filosofiei. Din considerente literare, el nu se sfieşte să încredinţeze roluri filosofice imaginare unor personaje istorice reale: dacă rolul o cere, acestea pot fi puse să spună ceea ce, cît au trăit, n-au spus. Era posibil aceasta în cazul unui Parmenides sau Protagoras. Dar, credem, nu şi în privinţa magistrului său proslăvit. Dimpotrivă, sînt indicii că pe discipol îl mînă preocuparea de a prezenta chipul autentic al lui Socrate, chip opus celui plăsmuit de către detractorii săi. E rostul *Apărării lui Socrate*, într-un fel al lui *Phaidon*, al *Symposion*-ului. Guthrie observă: Platon ştie că sistemul său diferă de cel socratic, dar e convins, în acelaşi timp, că teoria Ideilor continuă cu rigurozitate cugetarea profesorului său, că deci, luîndu-l pe Socrate drept crainic al ei, procedura sa nu-l estompează, ci-l omagiază. Privindu-se drept continuator, discipolul poate socoti că acolo unde exprimă teze absente din sistemul învăţătorului său, nu face decît să-i fructifice

cugetarea, ceea ce n-ar exclude şi eliberarea socratismului de hiaturi, neexplicitări, inconsecvenţe, limitări ori tăceri. Cînd, în faza ce începe cu dialogul *Parmenides*, disjuncţia dintre Maestru şi fostul său student e regîndită de acesta din urmă, ajuns acum la senectute, Socrate începe să treacă în umbră, pentru ca, treptat, să dispară cu totul.

Dar, din această schimbare de atitudine, decurge, credem, pentru noi, un indiciu fructificabil sub raport metodic. Proiectînd tezele de bază din seria de dialoguri ce începe cu *Parmenides* şi unde, de regulă, gîndul platonician nu mai are ca *porte-parole* pe Socrate, asupra enunţurilor aflate în vorbirea lui Socrate în dialogurile de dinaintea lui *Parmenides*, operăm cu un test susceptibil să înlesnească distingerea în acele dialoguri a cîmpului de soluţii *comun, socratico-platonician*, de aria opiniilor care, după însăşi indicaţia lui Platon, nu sînt socratice, ci puse doar omagial sub egidă socratică. Procedeul, deloc simplu, grevat de incertitudini, poate da rezultate pozitive doar in conjuncţie cu altele.

Pentru faza cînd Socrate stă, la Platon, în plină lumină, distingem patru modalităţi: α. Teze socratice adoptate ca atare de către discipol; β. Opinii socratice pe care urmaşul le duce mai departe, considerînd că le dirijează către consecinţele lor necesare; γ. Cazuri în care punctul de vedere socratic e, prin noi formulări, supus unei discrete, implicite critici; δ. Situaţii de explicită, deşi deferentă, critică. Comentariile noastre la texte vor pune în evidenţă diferitele modalităţi.

b. Trecînd la relatările lui Xenofon, amintim că unii autori, ca O. Gigon, C. Ritter, A. Tovar, neagă parţial ori integral credibilitatea lor. Părerea opusă e susţinută de alţii, precum A. Delatte (*Le troisième livre des Souvenirs socratiques de Xénophon*, Liège—Paris, E. Droz, 1933). Împotriva opiniei ce susţine că Xenofon s-ar fi mărginit, în privinţa lui Socrate, să-l copieze pe Platon, B. Russell (*History of Western Philosophy*, London, Allen & Unwin, 1961, p. 101) sau Guthrie (*op. cit.*, p. 15 sqq.) relevă diferenţele dintre consemnările celor doi admiratori ai lui Socrate.

Este drept că, citind scrierile socratice ale lui Xenofon, impresia lăsată de capacitatea lui de a fi înţeles în profunzime pe cel pe care vrea să-l omagieze e dezamăgitoare. Că va fi „tras cu ochiul" la scrierile lui Platon, se prea poate. Dar despre copiere nu poate fi vorba. Un intelectual ca Xenofon, trăind într-o epocă de explozivă manifestare a personalităţilor, nu putea să se mulţumească, în lucrări întregi, cu reproducerea servilă a ceea ce scrie cel mai de seamă autor al epocii despre cel mai fascinant exponent al acesteia, pe care, un timp, l-a audiat el însuşi. S-a observat, dimpotrivă, că, liber fiind de orice sistem filosofic personal, era mai înlesnit să redea în chip conform, chiar dacă spălăcit, spusele filosofice ale altuia. Dealtfel, ne oferă numeroase teze socratice — de pildă, pe tema artelor

plastice — pe care la Platon nu le aflăm. Configurația xenofontică a unei filosofeme socratice ne e de mare folos atunci cînd operăm, la Platon, „tăietura" dintre gîndul socratic și cel platonician.

c. Eschine. Dintre mențiunile discipolilor, nu reținem — în afară de Platon decît pe ale acestuia. Foarte atașat Maestrului, dar neîntemeietor de școală, poate fi admis ca transmițător fidel al gîndurilor părintelui său spiritual.

d. Aristotel. Sînt autori, ca Taylor, H. Maier, C. Ritter, care nu acordă interes relatărilor sale despre Socrate, fie pentru că le consideră împrumutate de la Platon, fie pentru că ar fi inexacte. Nu e greu să acceptăm că Stagiritul nu-l cunoștea pe Socrate, că nu avea o părere proprie despre acesta, de ale cărui opinii filosofice vorbește adesea, el, al cărui *Lyceu* era un adevărat institut de cercetare științifică; el, primul filosof la care, invariabil, expunerea filosofică sistematică se îmbină, logic și istoric, în mod întotdeauna confirmabil, cu examenul filosofiei de pînă la el; examen în care elaborează — primul în istoria filosofiei — o metodologie a cercetării. Mențiunile aristotelice privind pe Socrate au fost incluse de noi, ținînd seama de culegerea lui Th. Deman în lucrarea *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, „Les Belles Lettres", 1942.

e. Nu utilizăm textele despre Socrate ale autorilor de mai tîrziu — cu excepția, cum vom arăta, a lui Diogenes Laërtios — fie ei demni de toată atenția, ca Cicero, deoarece ne este imposibil să stabilim cum și-au procurat, după secole, informațiile.

f. Aristofan. E un caz aparte, știută fiind versiunea grotescă în care Socrate e înfățișat în *Norii* (mai apare, în treacăt, în *Păsările* și în *Broaștele*). Nu-l putem totuși ignora. Este cel mai vechi izvor, datînd încă ***din timpul vieții lui Socrate.*** Este instructiv să aflăm în ce fel putea fi înfățișat Socrate populației Atenei. Publicul din teatrul grec era învățat ca dramaturgul să nu-i sfideze așteptările. Dacă cerințele — poate prejudecățile — de *astfel-acum-aici* nu-l mulțumeau, atunci el protesta în chip vijelios (vd. P. Lortie, *Rapport du couple acteur-spectateur et la tragédie grecque*, în „Cahiers des études anciennes", Québec, VIII, 1978, p. 61). Aristofan încarcă tabloul de cugetător al filosofului nostru cu diverse atitudini filosofice, luate de-a valma de la mai toți promotorii contemporani de doctrine, de la fizicaliști la pythagorici. Figură posibilă doar întrucît filosoful maieuticii este, pentru public, însăși întruparea filosofiei, ***simbolul*** ei. Apoi, o bună caricatură a cuiva relevă, dincolo de îngroșări și deformări, note reale, îndeajuns de caracteristice spre a-l face recognoscibil.

g. Ajunși aici, confruntăm rezultanta izvoarelor menționate cu amprenta milenară lăsată de chipul ideatic al lui Socrate în memoria veacurilor. Luăm în considerare remanențe ale socratismului in cele trei sau patru

şcoli numite socratice, liniile pe care le-a inspirat în alte ambianţe de idei, întinse pe mai multe secole, chipul său teoretic păstrat în amintirea antichităţii elene şi latine ulterioare. În această ordine de idei, cîteva notaţii: α. Au circulat în antichitate, reprezentînd pentru urmaşi un izvor informativ de care, spre deosebire de noi, ei au putut dispune, pomenitele lucrări referitoare la Socrate; β. Generaţiile ce i-au urmat vedeau în cugetarea dascălului lui Platon un punct crucial, o cotitură filosofică (Guthrie, *op. cit.*, p. 97). Cultura secolului IV î.e.n., îndeosebi, vede în Socrate un ascendent ce nu poate fi omis. Faptul s-a reflectat între altele, în lucrarea, pierdută, a lui Teofrast, primul istoric al filosofiei greceşti, care, fără îndoială, a fost principala bibliografie a lui Diogenes Laërtios, în opera ce se află la dispoziţia noastră şi pe care, din acest motiv, am şi utilizat-o. E adevărat că nici Teofrast nu l-a cunoscut pe Socrate, dar, ca prim elev al lui Aristotel şi scolarh al Lyceului după Stagirit, a beneficiat de cercetările minuţioase de istorie a filosofiei anterioare, care, neîndoielnic, se desfăşurau în *Lyceu* încă de la începutul activităţii acestuia. γ. În epoca elenistică, socratismul a jucat un rol de prim-plan. Dezvoltînd tema, Krämer (*Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin-New York, De Gruyter, 1971, pp. 6, 9–10, 14–15, 54) se referă accentuat la *Noua Academie* şi îndeosebi la Arkesilaos, dar subliniază că, într-o măsură sau alta, „toate şcolile elenistice l-au avut în vedere pe Socrate", căutînd să-şi dea seama de profilul său autentic. În ce ne priveşte, stăruim şi asupra faptului că epicurianismul şi stoicismul ne îndreaptă gîndul spre cyrenaism şi cynism şi, implicit, spre învăţătorul lui Aristippos şi Antisthenes (vd. lucrarea noastră, *Filosofia elenismului ca etică*, Bucureşti, 1980). δ. Urmează, ca prestigios punct de referinţă în lumea romană, Cicero. Îl pomeneşte frecvent pe Socrate, ideile sale, relevă deosebirile dintre învăţătura acestuia şi cea platoniciană. Sînt de reţinut, mai cu seamă, notaţiile din *De inuentione* I, 31; *Brutus* 8 şi 85; *Acad. Sec.* I, 4 şi II, 39, 42; *Tusculanae* I, 4, 22–24, 29–30, 41–43 şi *Tusc.* II, 3; *De diuinatione* I, 25, 29, 54. Semnificativ e pentru noi faptul că viziunea lui Cicero asupra socratismului concordă cu globalitatea tradiţiei socratice, conform seriei de temeiuri expuse mai sus.

5. Ca instanţă de ordonare şi control, în procesul de valorizare a pomenitelor izvoare, dăm ascultare criteriului „logicii lăuntrice de sistem", în speţă a celui socratic în curs de constituire, logică fără de care nu poate fiinţa, în liniile lui mari, nici un sistem filosofic. Avem satisfacţia să constatăm că, pe parcursul investigaţiei noastre, această logică pare a emana singură din texte şi a ni se impune.

6. Dacă ar avea dreptate contestatarii izvoarelor socratismului, atunci ar trebui să admitem că, la timpul său, Socrate ar fi fost un oare-

care, mai degrabă necunoscut, despre care se putea spune orice. E de neînțeles atunci de ce i s-au consacrat atîtea lucrări, de ce a fost adoptat ca start de patru sau cinci întemeietori de școli filosofice, pe ce bază a intrat în istorie ca sursă a unei milenare tradiții, de ce era căutat ca dascăl de numeroși tineri, nu numai din Atena, dar și din alte cetăți, ba chiar din unele foarte îndepărtate.

7. Critica ne dă cel mai mult de gîndit atunci cînd ezită să accepte prea ușor teza conform căreia s-ar fi conservat corect expuneri *orale*, uneori nerecceptate „în direct", mai ales atunci cînd desfășurările de idei erau ample, dense, fin nuanțate. Sînt însă și unele împrejurări încurajatoare. Dispunem de date din care rezultă că, cel puțin în unele cazuri, cei ce-l ascultau pe Socrate și știau că nu scrie luau variate măsuri spre a asigura înregistrarea fidelă, orală sau scrisă a spuselor sale (fr. 14—17, din colecția noastră). În genere, oralitatea îndeplinea în viața spirituală a antichității o funcție pe care omul modern, instituit structural după norma „scripta manent", odraslă intelectuală a tiparului, nu este pregătit să o aprecieze în modul cuvenit. Cuvîntul vorbit era, la greci, un gen cu numeroase specii : a retoricii, a exortației militare, a pledoariei judiciare, a transmisiunii filosofice, a unui teatru care asigura, prin arhitectura lui, unui procent considerabil mai mare al populației participarea la oralitatea dramaturgică, decît teatrul modern. În lipsă de *mass media*, curentele de opinie publică se zămisleau pe atunci pe cale verbală, în adunări, fie largi, fie „de cameră". Arta elocinței era pe atunci obiect al unei discipline aparte, prime ; învățarea pe de rost intra constant în procedura didactică.

Fenomenul de care vorbim nu e nicidecum doar grecesc, ci un simptom cultural-psihologic — instanța memoriei auditive — cu caracter *periodal*, propriu întregii istorii spirituale vechi a omenirii.

8. Urmează să mai fie luate în considerare următoarele : *a*. Am reținut din contexte doar acele opinii socratice care au caracter filosofic, or contingență cu filosofia ; *b*. Ne dăm seama de faptul că nici unul din vechii autori nu ne oferă un Socrate „pur", integral, că la Platon și Xenofon nu lipsește vălul hieratic ; că orice selecție nu poate să nu recunoască persistența unui cîmp textual de ambiguități, cîmp care, oricît s-ar restrînge prin progresul euristic ulterior, ar menține, în chip iremediabil și indescifrabil, o zonă de indistincție între Socrate cel real și un Socrate ideal, între reflecția Magistrului și aceea a ideografului său ; *c*. Textele reunite de noi nu pot cuprinde integral vechea literatură în care își are sediul socratismul ; o imagine, nu diferită dar mai completă asupra acestuia s-ar obține luînd în considerare și ceea ce nu putea fi reprodus, anume ample contexte, fie platoniciene, fie altele ; *d*. N-am inclus textele a căror apar-

tenență la gîndirea socratică este acceptată doar în mod izolat și nu îndeajuns de argumentat; nici pe cele unde am simțit propriile noastre îndoieli ca mai puternice decît argumentele favorabile. Am preferat reținere, colectînd un *minim* de texte avînd șanse *maxime* de a exprima cugetare socratică, potrivit criteriilor noastre; *c.* Ceea ce numim „texte" socratice urmează să fie luat ca exprimînd *gînd* socratic iar nu *formulare* socratică, afară de cazurile în care dispunem de suficiente temeiuri spre a proceda altfel.

Textele colecției noastre nu sînt oferite în chip asertoric, ci ca problematice puncte de reazăm ale unei tentative de reconstrucție textuală a socratismului istoric, cu speranța ca ulterioare dezbateri să-i sporească veridicitatea, dar fără iluzia că întîlnirea cu acel socratism s-ar înfăptui altfel decît asimptotic.

I. B.

SOCRATE*

A) VIAȚA ȘI OMUL

Date biografice

1. DIOG. LAËRT. V, I [18] Socrate[1], fiul lui Sophroniscos sculptorul și al moașei Phainarete, după cum spune Platon în *Theaitetos*, era cetățean al Atenei, din districtul[2] Alopeke ... III [19] După unii autori, a fost elevul lui Anaxagoras, dar și al lui Damon[3], cum arată Alexandros în cartea sa *Succesiunea filosofilor*. După condamnarea lui Anaxagoras, deveni elevul lui Archelaos fizicianul. Acesta fu îndrăgostitul lui, afirmă Aristoxenos[4]. IV Duris spune c-a lucrat la început pentru alții, sculptînd în piatră. Unii îi atribuie statuile drapate ale Grațiilor de pe Acropole[5] ... V. Idomeneus[6] spune că era meșter neîntrecut la vorbă; mai mult chiar, Xenofon (*Amintiri despre Socrate* 1, 2, 31) povestește că Cei Treizeci de tirani l-au oprit să mai învețe și pe alții arta de a vorbi [20] Aristofan îl atacă în piesa lui pentru că face să pară mai bun argumentul nedrept. Într-adevăr, Favorinus, în ale sale *Istorii felurite*, zice că cei dintîi care au dat lecții de retorică au fost Socrate și elevul lui, Eschine; iar Idomeneus întărește această spusă în lucrarea sa *Despre socratici*. Tot el a fost primul care a vorbit despre modul său de com-

---

* În măsura în care dispunem de versiuni în limba română ale textelor pe care le-am selectat, acestea au fost preluate, în paginile ce urmează, nu fără oarecare modificări și, unde a fost cazul, cu rectificări. Dăm lista traducătorilor: **Diog. Laërt.**: C. I. Balmuș; **Xenofon**: Ștefan Bezdechi; **Platon,** *Hippias Maior*: Gabriel Liiceanu; *Protagoras*: Șerban Mironescu; *Apărarea lui Socrate*: Francisca Băltăceanu; *Criton*: Marta Guțu; *Alcibiade I*: Sorin Vieru; *Charmides*: Simina Noica; *Lahes*: Dan Slușanschi; *Euthyphron*: Fr. Băltăceanu-P.; *Crația*; *Gorgias*: Al. Cizek; *Cratylos*: Simina Noica; *Symposion*: Șt. Bezdechi; *Phaidon*: Cezar Papacostea; *Phaidros*: Șt. Bezdechi; *Statul*: Vasile Bichigean; *Theaitetos*: Const. Săndulescu; *Parmenides*: Șt. Bezdechi; *Scrisoarea a VII-a*: Const. Noica; **Aristofan,** *Norii*: Șt. Bezdechi și Demostene Botez. În cazul fragmentelor aristotelice, am reținut, pentru *Metaphysica*, versiunea lui Șt. Bezdechi. Restul traducerilor din Aristotel au fost întocmite de Adelina Piatkowski.

portare în viață și de faptul că este primul filosof care a fost osîndit la moarte și executat ... [21] Socrate discuta chestiuni de morală în prăvălii și în piață, convins fiind că studiul naturii nu ne este de folos; el spunea că cercetează: „Ce bun și ce rău ți s-a-ntîmplat acasă”[7], că adesea, din cauza argumentării lui vehemente, oamenii se aruncau asupra lui cu pumnii sau îl trăgeau de păr; și că, de cele mai multe ori, era disprețuit și luat în rîs, dar îndura cu răbdare această purtare proastă; odată chiar cineva se miră foarte că primise liniștit o lovitură de picior, iar el spuse: „dacă un măgar m-ar fi lovit cu copita, l-aș fi dat în judecată?” Acestea le spune Demetrios[8]. VII [22] Spre deosebire de cei mai mulți filosofi, n-a simțit nevoia de a călători, afară de împrejurările cînd a trebuit să meargă în campanie militară. Restul vieții a stat acasă, la Atena; îi plăcea să argumenteze în contradictoriu cu oricine sta de vorbă cu el, scopul lui fiind să ajungă la adevăr, nu să schimbe părerile celuilalt ... Avea grijă să-și antreneze corpul și era bine păstrat fizicește. El a luat parte la expediția de la Amphipolis[9]; în bătălia de la Delion[10], Xenofon căzu de pe cal, iar Socrate alergă în ajutorul lui și-i salvă viața. [23] De asemenea, cînd toți atenienii fugeau cît îi țineau picioarele, el singur se retrase fără grabă, întorcîndu-se liniștit din cînd în cînd, gata să se apere dacă vreun dușman l-ar fi atacat. A luptat și la Potideea [11], unde ajunse pe mare, deoarece legăturile pe uscat fuseseră întrerupte de război; și se spune că a stat atunci o noapte întreagă nemișcat în aceeași poziție, iar distincția pentru purtarea sa merituoasă a cedat-o lui Alcibiade fiindcă era îndrăgostit de el, după cum afirmă Aristippos, în cartea a patra a lucrării sale *Despre luxul celor vechi*[12]. Ion din Chios povestește că, în tinerețe, Socrate, însoțit de Archelaos, a vizitat insula Samos, iar Aristotel că s-a dus la Delfi; după spusele lui Favorinus, în cartea lui *Amintiri*, a fost și la Istm[13]. VIII [24] Tăria voinței lui și devotamentul față de democrație reies limpede din următoarele fapte: a refuzat s-asculte de ordinul lui Critias și al tovarășilor lui de a-l aduce pe bogatul Leon din Salamis în fața lor spre a fi executat[14]; numai el singur a votat achitarea celor zece generali[15]; atunci cînd a avut prilejul să fugă din închisoare, a refuzat s-o facă; își dojenea

prietenii care-i plîngeau soarta și le-a adresat în închisoare cuvinte de neuitat. IX Avea o fire independentă și mîndră. Pamphyle, în cartea a șaptea a *Comentariilor*[16] sale, povestește că Alcibiade i-a oferit odată un loc mare ca să-și zidească o casă; dar Socrate îi spuse: „Să zicem c-aş avea nevoie de o pereche de încălţăminte și că tu mi-ai dărui o piele întreagă; nu m-aş face de rîs primind-o?". [25] Adesea, cînd privea la mulţimea de mărfuri expuse spre vînzare, își spunea singur: „Cîte lucruri de care eu nu am nevoie există!" ... X [26] Aristotel zice c-ar fi fost căsătorit cu două femei: soţia dintîi a fost Xantipa, de la care a avut un fiu, pe Lamprocles; a doua a fost Myrto, fiica lui Aristide cel drept, pe care o luă fără zestre. De la ea a avut pe Sophroniscos şi Menexenos ... [27] Ştia să dispreţuiască pe cei care rîdeau de dînsul. Se mîndrea cu viaţa lui cumpătată și nu cerea niciodată un ban nimănui. Avea obiceiul să spună că-i place cel mai mult mîncarea care are nevoie de cît mai puţine garnituri şi XI băutura care nu-i deschide pofta pentru alta; că, avînd cele mai puţine nevoi, este cel mai apropiat de zei ... [29] Era la fel de abil în a convinge pe cineva sau a-l face să-și schimbe părerea. Astfel, după ce stătu de vorbă cu Socrate despre cunoaștere, Theaitetos plecă de la el cuprins de un foc divin[17]; Euthyphron își acuzase tatăl de omor, iar Socrate îi întoarse gîndul, după ce discută cu el despre pietate[18]. Tot prin vorbă, l-a schimbat și pe Lysis, făcîndu-l să aibă o purtare mai bună[19]. Avea dibăcia de a scoate argumentele din fapte. Pe fiul său Lamprocles, supărat grozav pe mama sa, îl făcu să-și schimbe sentimentele, cum ne-o spune undeva Xenofon ... [30] Văzînd pe Eucleides[20] interesat foarte de aproape de argumentele controversate, îi spuse: „Vei reuși foarte bine cu sofiștii, Eucleides, dar cu oamenii nici defel". El credea că acest soi de subtilităţi sînt fără folos, după cum ne arată Platon în *Euthydemos*[21] ...
... XIII [31] Cînd Charmides îi oferi cîţiva sclavi ca să-și poată procura ceva venituri, el refuză; și, după unii, dispreţui frumuseţea lui Alcibiade. El aprecia timpul liber ca pe cel mai preţios dintre bunuri, ne spune Xenofon în *Banchetul*. Există, spunea el, o singură fericire: ştiinţa, și un singur rău: neştiinţa. Bogăţia și originea nobilă nu aduc nici un bine celui care le are, ci dimpotrivă, îi dău-

nează ... L-a convins pe Criton să-l răscumpere pe Phaidon care, fiind prizonier de război, era ținut în sclavie josnică, și apoi făcu din el un adevărat filosof. XIV [32] Ba mai mult chiar, la bătrînețe a învățat să cînte din liră și spunea că nu vede ceva nechibzuit în a învăța un lucru nou ... ... XVI Obișnuia să spună că geniul lui protector îi vestește mai dinainte viitorul; că a porni bine ceva nu-i lucru ușor, dar trebuie întîi pornit de la lucrul mic; că nu știe nimic în afară de faptul neștiinței lui. Mai spunea iarăși că atunci cînd oamenii plătesc prețuri mari pe fructe coapte timpuriu, par a ignora faptul că se vor coace la vremea lor. Fiind întrebat în ce constă virtutea unui tînăr, răspunse: „În a nu depăși măsura în nimic”[22]. Susținea că geometria trebuie învățată atîta cît să poți măsura pămîntul pe care-l dobîndești, sau pe acela de care te desparți. [33] Auzind versul din piesa *Auge* a lui Euripide, unde poetul spune despre virtute: „Bine am face pe-aceasta slobod lăsînd-o să umble”[23], se sculă și părăsi teatrul, spunînd că este ridicol să cauți cu rîvnă un sclav pe care nu-l poți găsi, iar virtutea s-o lași să piară. Fiind întrebat de cineva dacă-i bine să se căsătorească sau nu, îi spuse: „Oricum vei face, te vei căi”. Își arată nedumerirea că sculptorii își dau osteneala să facă blocul de marmură cît mai asemănător unui om, dar nu se îngrijesc de ei, să nu se asemene cu simple blocuri, și nu cu oameni. Pe tineri îi sfătuia să folosească mereu oglinda, ca cei cu chip frumos să dobîndească o purtare la fel, iar cei urîți să-și ascundă lipsurile prin educație ... [34]. Gloata oamenilor neînsemnați o asemăna cu o persoană care nu primește o tetradrahmă fiindcă e falsă, dar în același timp acceptă ca veritabile o mulțime de piese false ... [35] Soției lui, care se tînguia: „Mori pe nedrept”, îi spuse: „Nu cumva ai fi vrut să mor pe drept?” ... [38] Anytos, neputînd suporta să fie luat în rîs de Socrate, a ațîțat împotriva lui pe Aristofan și pe prietenii acestuia; apoi a contribuit să-l convingă pe Meletos să-l cheme în judecată pe Socrate pentru vina de impietate și corupere a tineretului. Acuzarea a fost făcută de Meletos și susținută de Polyeuctos[24], după spusele lui Favorinus în ale sale *Istorii variate*. Hermippos zice că discursul de acuzare a fost scris de Polycrates sofistul; unii însă spun c-a fost scris de Anytos. Lycon, demagogul, făcuse toate pre-

gătirile necesare. [39] Antisthenes[25] în *Succesiunile filosofilor* şi Platon în *Apărarea lui Socrate* spun că au fost trei acuzatori: Anytos, Lycon şi Meletos. Anytos a vorbit, mîniat, din partea meşteşugarilor şi politicienilor. Lycon, din partea retorilor şi Meletos, din partea poeţilor, cele trei categorii pe care le batjocorise Socrate ... [40] Acuzaţia sub jurămînt, din acest proces, păstrată încă în Metroon[26], sună, după Favorinus, aşa: „Această chemare în judecată şi această declaraţie le-a făcut sub jurămînt Meletos, fiul lui Meletos din Pitthos, împotriva lui Socrate, fiul lui Sophroniscos din Alopeke: Socrate s-a făcut vinovat de refuzul de a recunoaşte pe zeii pe care îi cinsteşte Cetatea şi de introducerea altor noi divinităţi. Este de asemenea vinovat de coruperea tineretului. Pedeapsa cerută este moartea". XX Filosoful nostru, după ce citi apărarea scrisă de Lysias[27] pentru el, spuse: „Frumos discurs, Lysias, dar nu mi se potriveşte mie". Într-adevăr, era mai mult juridic decît filosofic. [41] Iar Lysias îi spuse: „Dacă discursul e frumos, cum se face că nu ţi se potriveşte?" „Foarte bine, îl lămuri Socrate: o haină frumoasă şi o încălţăminte frumoasă n-ar fi tot atît de nepotrivite pentru mine?" ... XXI Cînd a fost condamnat, cu o majoritate de două sute optzeci şi unu de voturi, şi judecătorii discutau ce pedeapsă să i se dea, sau ce amendă să plătească, Socrate propuse să plătească douăzeci şi cinci de drahme. [42] Adevărat că Eubulides spune că a oferit o sută. Cum răspunsul pricinui o mare tulburare printre judecători, el le spuse: „Date fiind serviciile mele, propun recompensa de a fi întreţinut în Prytaneion[28] pe socoteala statului". Dar judecătorii îl condamnară la moarte, cu optzeci de voturi noi în plus. Aruncat în închisoare, cîteva zile mai tîrziu bău otrava, după ce pronunţă cuvinte multe, frumoase şi vrednice, pe care Platon le aminteşte în *Phaidon* ... XXIII [43] Astfel plecă dintre oameni Socrate. Atenienii s-au căit puţin după aceea, încît închiseră terenurile de exerciţii şi gimnaziile[29]; exilară pe acuzatori, iar pe Meletos îl osîndiră la moarte. În cinstea lui Socrate, ridicară o statuie în bronz, operă a lui Lysip, şi o aşezară în sala de procesiuni. Iar Anytos, ajuns la Herakleea, a fost alungat de locuitorii oraşului chiar în aceeaşi zi ... [44] După spusele lui Apollodoros, în *Cronologiile* sale, Socrate

s-a născut pe cînd era arhonte Apsephion, în anul al patrulea al celei de-a şaptezeci şi şaptea olimpiade[30], în ziua a şasea a lunii Thargelion, cînd atenienii îşi purifică oraşul, iar delienii spun că-n această zi s-a născut Artemis. A murit în primul an al olimpiadei a nouăzeci şi cincea[31], la vîrsta de şaptezeci de ani. De aceeaşi părere este şi Demetrios din Phaleron; unii însă spun că era de şaizeci de ani cînd a murit ... [45] După părerea mea, Socrate s-a ocupat şi de ştiinţele naturii, deoarece a avut unele discuţii asupra providenţei, chiar după spusele lui Xenofon, care totuşi declară că s-a ocupat numai cu etica ... [47] Dintre cei care l-au urmat şi-au fost numiţi socratici, cei mai de seamă au fost: Platon, Xenofon, Antisthenes. Dintre cele zece nume de pe lista tradiţională, patru sînt cei mai deosebiţi: Eschine, Phaidon, Eucleides, Aristippos.

2. —*III*, 35 Se spune că Socrate, auzindu-l pe Platon citind dialogul *Lysis*, exclamă: „Pe Hercule, cîte plăsmuiri îmi atribuie tînărul acesta mie!". Într-adevăr, Platon scrisese în dialog nu puţine lucruri pe care Socrate nu le spusese niciodată.

3. —III, 52 Părerile lui [Platon] sînt expuse [în dialogurile sale] de patru persoane: Socrate, Timaios, oaspetele atenian şi oaspetele eleat. Aceşti străini nu sînt, cum au presupus unii, Platon şi Parmenides, ci personaje închipuite, anonime, căci chiar părerile expuse de Socrate şi de Timaios le spune Platon, dogmatizînd.

4. —X, 12 Archelaos[32], profesor al lui Socrate.

5. —PLATON, *Menon* 96 D *Socrate:* Tare mă tem, Menon, că sîntem nişte nepricepuţi, şi tu şi eu, şi că n-am învăţat destul, tu de la Gorgias, iar eu de la Prodicos.

6. DIOG. LAËRT. VII, 91 Dovadă, spune Poseidonios[33] în prima carte a tratatului său *Despre etică*, că virtutea există realmente, este faptul că Socrate, Diogenes şi Antisthenes şi discipolii lor au făcut progrese pe acest tărîm.

7. PLATON, *Phaidon* 60 D *Cebes* [către Socrate]: Privitor la poeziile pe care le-ai scris ... precum şi despre imnul către Apollon ... de ce te-ai apucat să scrii poezii, tu care n-ai compus nimic pînă acum?[34].

8. DIOG. LAËRT. I, 16 Unii dintre filosofi au lăsat scrieri, alţii însă n-au scris nimic, cum este, după unii autori, Socrate ...

9. XENOFON, *Amintiri despre Socrate* I, 2, 37 De aci înainte Socrate, adaugă Critias, [într-o convorbire cu Socrate] o să laşi în pace pe cizmari, pe dulgheri şi ferari; cred că de mult sînt plictisiţi de discuţiile tale.

10. — — I, 2, 12 Dar, mai zice acuzatorul, [în procesul intentat lui Socrate] Critias şi Alcibiade, care au trăit în tovărăşia lui Socrate, au făcut cel mai mare rău Statului.

11. — — I, 2, 31 Socrate era urît de Critias. Numit printre Cei Treizeci, îşi aduse aminte de el cînd fu nomothet cu Charicles şi interzise printr-o lege dreptul de a se da lecţii de elocinţă; pe Socrate îl avea în vedere, şi cum acesta nu-i dădea nici un motiv, făcea să cadă în capul lui mustrările ce se fac de obicei filosofilor.

12. PLATON, *Apărarea lui Socrate* 18 B *Socrate* [vorbind judecătorilor săi despre sine, la persoana a treia]: [Se spune] că ar exista un oarecare Socrate, om iscusit, care cugetă la cele din cer şi cercetează toate cîte se află sub pămînt ..., că oamenii care cercetează astfel de lucruri nu cred nici în zei.

13. — *Euthyphron* 3 B *Socrate* [către Euthyphron, referindu-se la acuzatorul său, Meletos]: Lucruri ciudate [susţine acesta], preavrednice Euthyphron, dacă stai să-l asculţi; zice că eu sînt un făuritor de zei; şi anume pentru asta m-a şi dat în judecată: că născocesc zei noi, iar în cei vechi nu cred.

Referitor la procesul lui Socrate: către 390 î.e.n., la cîţiva ani deci după condamnarea filosofului, Polycrates — sofist şi retor, contemporan mai tînăr al lui Socrate — dădu publicităţii ceea ce ar fi fost, potrivit susţinerii sale, *Actul de acuzare a lui Socrate* — κατηγορία Σωκράτους — întocmit de Anytos. Textul lui Polycrates s-a pierdut. Iosef Mesk a procedat la reconstituirea lui, folosind replici antice ulterioare date actului în cauză de către autori ai unor *Apologii* ale lui Socrate, anume textele lui Xenofon şi mai ales pe aceea scrisă de retorul Libanius, în sec. IV e.n. Iată presupusa redactare a lui Polycrates, rezultată din investigaţia lui Mesk (*Anklagerede des Polykrates gegen Sokrates*, în „Wiener Studien", Zeitschrift für Klassische Philologie, 1910, pp. 56–84):

A. EXORDIU

Motivarea actului de acuzare [grija pentru tineretul atenian]

B. ACUZAŢIA

Socrate, prin învăţătura sa, perverteşte tineretul.

I. Probe directe ale culpabilității sale.

Învățătura socratică periclitează: regimul politic dat (urmărind răsturnarea democrației); spiritul de pietate (prin supraevaluarea științei); fundamentele societății (prin zdruncinarea noțiunilor morale).

Socrate dăunează ființei sociale.

a. În mod nemijlocit, îndemnînd: la comiterea răului, a unor acte de violență (în acest scop, folosește texte, al căror sens Socrate îl denaturează conștient, din Hesiod și Pindar); la oprimarea săracilor și obidiților (utilizînd incorect pe Homer și Theognis); la folosirea șireteniei și înșelătoriei (în care scop, se referă la Melanthos, Thyestes și Themistocles); la furt și jefuirea de temple (pomenind pe Odiseu și poate, pe Autolycos); la jurămînt mincinos (cu trimiteri, poate, la Pandaros, sau Autolycos);

Spre a-și atinge țelul, el argumentează utilizînd texte ale poeților, legende și fapte istorice;

b. În mod mijlocit, educînd pe tineri, în sensul inactivității economice și politice (poate și în sensul moliciunii și al vorbăriei fără rost). Efectele operei sale educative: Alcibiade și Critias (care au adus statului atenian atîta suferință).

Prin contrast cu aceste personaje, sînt evocate de către acuzator figurile lui Thrasybulos și Conon, iar prin opoziție cu cele propovăduite de Socrate, sînt pomenite învățăturile lui Theseus și Solon.

II. Probe de culpabilitate indirecte.

Paralela între Socrate și alți sofiști (sau filosofi) care, în trecut, comițînd acte la fel de nefaste, au fost condamnați de Cetate. Pentru atitudinea ostilă față de zei (similară cu cea a lui Socrate) au fost pedepsiți și Anaxagoras, Protagoras și Diagoras. Prin contrast, sînt pomeniți, ca unii ce nu fuseseră victime ale unor învățături nefaste, Miltiade, Themistocles, Aristide și poate, Pericle. În fine, pentru analogie, sînt menționate ideile ostile poporului, ale lui Damon, Bias, Melissos, Thales, Pythagoras și alții.

C. CONCLUZIE

(Recapitulare? Perorație destinată stîrnirii unei atitudini pătimașe? Propunerea de condamnare)[35].

Dacă, în adevăr, aceasta a fost pledoaria lui Anytos, cum pare probabil, atunci el s-ar fi ocupat cu precădere de acuzația referitoare la coruperea tineretului. Celălalt cap de acuzare principal, atitudinea față de zeii Cetății, va fi fost dezvoltat pe larg de către Meletos, dar a putut să apară, sumar, și la Anytos, în cadrul temei „periclitarea — de către Socrate — a spiritului de pietate", ca mijloc corupător de suflete.

Deși, printre acuzatori, Meletos se află pe primul plan, totuși sufletul acuzării pare să nu fi fost el — probabil simplu „om de paie" — ci Anytos, cunoscut adversar al aristocrației, fruntaș al partidului democratic (Aristotel, *Constituția Atenei* XXXIV, 4). Lycon — al treilea acuzator

al lui Socrate — aparţinea de asemenea partidului democratic. Referitor la cei trei acuzatori, vd. Diog. Laërt. II, 38—39.

Cum se vede din Act, criminalele înscenări judiciare contra unor adversari politici, reali ori imaginari, nu sînt o invenţie din anii 30—50 ai secolului nostru, şi nici a Inchiziţiei.

Reacţiile anticilor contra condamnării lui Socrate s-au manifestat atît în pedepsirea acuzatorilor[36] cît şi în apariţia unor lucrări prin care autenticul Socrate este restituit posterităţii. În afară de binecunoscutele texte ale lui Platon şi Xenofon, au mai întocmit, pe cîte ştim, *Apologii* ale lui Socrate: retorul Lysias (probabil, nu sigur), Demetrios din Phaleron, Theodectos, iar mult mai tîrziu, Libanius, pomenit mai sus.

14. PLATON, *Symposion* 173 B *Apollodoros* [unui prieten al său, spunîndu-i că l-a ascultat pe Aristodemos, redînd expunerile lui Socrate, ce avuseseră loc cu mult timp în urmă, în casa lui Agathon]: E drept că despre anumite amănunte pe care le auzisem şi de la acela [Aristodemos] l-am întrebat şi pe Socrate care mi-a întărit în totul spusele lui.

15. — *Theaitetos* 143 A *Eucleides* [către Terpsion; el redă o convorbire avută cu Theaitetos, în care acesta îi comunicase cele auzite de la Socrate, după care, reîntors acasă, spune]: Mi-am însemnat cele ce-mi aminteam; apoi am scris în tihnă, întregindu-mi amintirile, iar de cîte ori mergeam la Atena mai întrebam pe Socrate asupra celor ce uitasem şi la întoarcere făceam îndreptări. Astfel că aproape întreaga discuţie a fost scrisă.

16. — *Parmenides* 126 B-C *Kephalos* [către Adeimantos]: Antiphon [fratele lui Adeimantos] a fost mult timp în strînse legături cu un oarecare Pythodoros, prietenul lui Zenon şi a auzit atît de des [*reprodusă*] convorbirea pe care au avut-o Socrate, Parmenides şi Zenon, încît o ştie pe din afară ... — *Adeimantos:* Fratele meu [*Antiphon*], în anii lui tineri, şi-a dat multă osteneală ca să înveţe [*pe de rost*] astfel de discuţii.

17. DIOG. LAËRT. II, 122 Simon era cetăţean atenian şi cizmar[37]. Cînd Socrate începu să vină la atelierul lui şi să discute cu cineva, el se obişnui să însemne tot ceea ce putea să-şi amintească ... III [123] Ni se spune că el, cel dintîi, a pus conversaţiile lui Socrate sub formă de dialog.

Privitor la fr. 14—17: nu interesează prea mult autenticitatea unuia sau altuia dintre cazuri; în privinţa notaţiei din fr. 16, imposibilitatea cronologică a unei discuţii filosofice între „Socrate, Parmenides şi Zenon",

ca şi caracterul de mai multe ori mijlocit al transmisiei, relevă intenţia de ordin nu biografic, ci literar a lui Platon. Urmează însă a fi luate în seamă ca ilustrări ale deprinderii unor audienţi ai lui Socrate de a lua note, de a da ulterior formă scrisă celor auzite, ori de a le învăţa pe de rost, a cere confirmarea celor memorate. Sporeşte în acest fel plauzibilitatea conformităţii cu spusele socratice a ceea ce ne-au transmis în scris auditori ca Platon, Eschine, Xenofon.

Omul Socrate

18. PLATON, *Scrisoarea a VII-a* 324 E Bătrînul Socrate, cel atît de drag mie, despre care aproape că nu m-aş sfii să spun că era omul cel mai drept dintre cei de atunci, [însărcinat de guvernul Celor Treizeci de cîrmuitori tiranici de atunci să participe la silnicii criminale contra unora din cetăţeni], (325 A) el nu le dădu ascultare, înfruntînd primejdii de tot soiul, mai degrabă decît să li se întovărăşească la o ispravă nelegiuită ... (325 B). Soarta făcu din nou ca unii dintre puternicii zilei [în timpul cîrmuirii democratice care a urmat Celor Treizeci de tirani] să aducă înaintea judecăţii pe prietenul meu Socrate, aruncînd asupră-i învinuirea cea mai nelegiuită şi cea mai puţin nimerită; (325 C) căci drept lipsit de evlavie l-au învinovăţit unii şi aşa l-au osîndit alţii.

19. — *Symposion* 215 B *Alcibiade* [făcînd elogiul lui Socrate]: Susţin că Socrate seamănă cu satirul Marsyas. Că semeni cu ei [cu Silenii] la înfăţişare, asta n-o s-o tăgăduieşti nici tu, Socrate. Ascultă apoi cum semeni cu ei şi-n celelalte privinţe ... Nu eşti şi tu flautist? Şi încă mult mai iscusit decît Marsyas, (215 C) căci acela avea nevoie de anumite instrumente [muzicale] cît şi de puterea glasului său ca să farmece pe oameni ... Tu te deosebeşti de el doar într-atît că ajungi la acelaşi rezultat[38], fără nici un instrument, ci doar cu simple cuvinte ... [Alcibiade continuă, adresîndu-se celorlalţi participanţi la symposion] (219 A) Campania de la Potideea[39] o făcurăm împreună, ca nişte adevăraţi camarazi de arme. Aici, prin răbdarea cu care făcea faţă corvezilor, se arăta mai rezistent, nu numai decît mine, dar decît toţi ceilalţi la un loc ... (220 A). Dacă uneori ... eram siliţi să răbdăm de foame..., apoi nimeni nu era aşa de tare ca Socrate ... La băutură <cu toate că nu bea decît cînd era silit> întrecea cu mult

pe toţi, şi, ceea ce e mai curios, nimeni nu l-a văzut vreodată beat ... Iar cît priveşte puterea de a răbda frigul ... era extraordinară ... (220 C) Adîncindu-se odată în gînduri, stătu pironit în acelaşi loc cugetînd, începînd de dimineaţă ... (220 D) El rămase încremenit acolo în picioare pînă ⟨a doua zi⟩ dimineaţa, cînd se ivi soarele. Apoi îşi făcu rugăciunea către Soare şi abia atunci părăsi locul ... (220 E) Am fost rănit; el, nu numai că n-a vrut să mă părăsească, dar mi-a salvat totul: şi armura şi pe mine însumi ... Căpeteniile armatei, avînd în vedere rangul ⟨şi familia mea⟩, ţinură să-mi dea mie ⟨onorurile⟩; [Alcibiade vorbeşte din nou către Socrate] Tu, atunci, ai stăruit şi mai cu încăpăţînare decît comandanţii noştri să mi se dea mie răsplata [iar nu interlocutorului, Socrate, aşa cum propusese el, Alcibiade. Acesta continuă, zicînd comesenilor]: (221 A) În timp ce, la Delion[40], armata se retrăgea ... Socrate (211 B) căta liniştit cu privirea pe prieteni şi pe duşmani. Oricine putea să vadă de departe că, dacă s-o atinge de omul acesta, o să aibă straşnic de furcă cu el ... (221 E) Am mai uitat să spun un lucru: ... cui ascultă discuţiile lui Socrate i se par la început cu totul ridicole, căci şi cuvintele şi expresiile în care sînt îmbrăcate pe din afară aduc a piele de satir obraznic. Nu vorbeşte decît de măgari cu samarul pe ei, de arămari, de cizmari şi tăbăcari ... (222 A) Însă, dacă cineva le-ar căuta miezul dinăuntru, ar descoperi mai întîi că sînt singurele care-s pline de înţeles, apoi că sînt cu totul divine, cuprinzînd într-însele cele mai frumoase şi mai numeroase icoane ale virtuţii şi ţintind îndeobşte la cea mai mare parte sau, mai bine zis, la tot ceea ce merită să fie cercetat de cel ce vrea să ajungă un om desăvîrşit.

20. XENOFON, *Symposion* II, 17 *Socrate*: vreau ca prin gimnastică să fiu mai sănătos, să mănînc şi să dorm mai cu plăcere.

21. PLATON, *Lahes* 187 E *Nicias* [despre Socrate]: Acela care, prin părerile şi, parcă, prin neamul său, se află aproape de Socrate şi stă adesea cu el de vorbă, este nevoit — chiar dacă, mai înainte, (188 A) începe să discute despre altceva — să nu se oprească pînă nu ajunge, purtat de către şirul gîndirii acestuia, să dea socoteală despre sine însuşi, cum trăieşte acum şi care a fost existenţa sa trecută;

iar atunci cînd a ajuns aici, Socrate nu-l va mai lăsa pînă nu va fi cercetat bine și frumos absolut totul. Eu unul sînt un obișnuit de-al lui și știu bine că nu se poate să te ferești să treci prin toate acestea [prin procedeele utilizate de Socrate față de interlocutorii săi] și mai știu bine și că eu însumi am să trec prin ele. Mă bucur însă, Lysimachos, să-i stau acestui om în preajmă și nu cred că este nici un rău dacă ne aducem aminte de ceea ce, fie că n-am făcut, fie că nu facem cum se cuvine [cum cere Socrate să procedăm]; în plus, prin firea lucrurilor, (188 B) acela care nu va fugi de aceste adevăruri va fi mai prevăzător în restul vieții sale, cu condiția să vrea să trăiască după spusa lui Solon, adică să accepte să învețe cîte zile va avea, fără să creadă că înțelegerea vine și singură, cu vîrsta ... Știam eu de mult că, față în față cu el, vom discuta nu atît despre cei tineri [adică despre tema ce părea a fi fost obiectul dialogului], cît despre noi înșine.

22. XENOFON, *Amintiri* I, 2, 2—3 El [Socrate] făcea să se trezească în sufletul lor [al tinerilor] dragostea de bine și nădejdea de a ajunge virtuoși într-o bună zi, cu condiția ca să se cerceteze pe ei înșiși. Cu toate acestea niciodată nu și-a făcut o meserie din a învăța pe alții înțelepciunea; el insufla celor ce stau în legătură cu el nădejdea de a se face la fel cu dînsul, imitîndu-l numai. Nu-și nesocotea trupul și nu încuviința pe cei ce și-l nesocotesc.

23. PLATON, *Phaidon* 58 E *Phaidon:* Fericit îmi apărea acest bărbat [Socrate] .. pentru liniștea și vitejia lui în fața morții.

24. XENOFON, *Amintiri* I, 6 15 Antiphon îl întreabă [pe Socrate] de ce, el care pretindea că face oameni de stat, nu se îndeletnicește niciodată cu politica.

25. PLATON, *Apărarea lui Socrate* 20 E *Socrate* [către judecătorii *săi*]*:* Despre înțelepciunea mea, dacă înțelepciune este, și despre felul ei, vă voi aduce ca martor pe Zeul de la Delfi. Îl cunoașteți, desigur, pe Chairephon, ... (21 A) Odată, mergînd la Delfi, a îndrăznit să întrebe oracolul și anume ... dacă este cineva mai înțelept decît mine; iar Pythia i-a răspuns că nu e nimeni mai înțelept. [În continuare Socrate dă, în felul său, o replică: el nu e

deloc înțelept dar nici n-a întîlnit pe cineva care, deși considerat înțelept, întocmai ca și el, să merite, în mai mare măsură decît el a fi apreciat astfel].

26. XENOFON, *Apologia lui Socrate* 14 *Socrate* [către judecătorii săi]: Odată Chairephon, întrebînd, de față cu mulți alții, oracolul de la Delfi despre mine, Apollon i-a răspuns că nu se află om mai nobil, mai drept și mai cu minte decît mine ... (15) Cu toate acestea, vă rog ... să nu vă încredeți cu ușurință în spusele zeului, ci să cercetați unul după altul cuvintele lui.

Cele două versiuni, platoniciană și xenofontică, a modului în care Socrate expune faptele nu coincid întru totul. Dar tema oracolului e oricum semnificativă[41]. În versiunea lui Platon, comentariul socratic, ingenios, e mai relevant decît celălalt, banal.

27. ESCHINE, *Alcibiade* (Arist. or. 45, 17) *Socrate*: Dacă aș crede că sînt în stare să fiu cuiva de folos prin intermediul cine știe cărui meșteșug, atunci mi-aș spune că sînt un neghiob; cred însă, în privința lui Alcibiade, că posed o însușire hărăzită prin bunăvoința zeilor, neavînd deci nimic surprinzător. Anume, datorită afecțiunii mele față de Alcibiade, mă aflu într-o stare asemănătoare cu a menadelor: cînd sînt pătrunse de suflul zeului [Dionysos] atunci, din izvoare din care alții abia dacă pot scoate apă, ele absorb lapte și miere. Tot astfel, deși nu posed nici o cunoștință pe care, împărtășind-o oamenilor, să le fiu util, cred că, dat fiind sentimentul pe care-l nutresc pentru Alcibiade, sînt în măsură să-l fac mai bun prin simpla apropiere ce-l leagă de mine.

28. PSEUDO-PLATON (?), *Theages*[42] 130 C *Socrate* [către Theages, căruia îi reproduce cuvintele auzite de el, Socrate, în ajun, de la Aristide]: „Îți voi spune Socrate, ceva ... de necrezut, dar adevărat: după cum știi și tu foarte bine, n-am primit de la tine nici un fel de învățătură. Pe de altă parte, însă, făceam progrese atunci cînd mă aflam în preajma ta, chiar dacă eram, nu neapărat în aceeași încăpere, dar în aceeași casă. Cînd însă mă găseam în una și aceeași cameră, progresele erau și mai mari; dar și mai însemnate mi se pare că erau atunci cînd, fiind in aceeași incintă, privirile mele se îndreptau către tine în timp ce vorbeai; ... în fine, progresul atingea un nivel și mai înalt,

devenind şi mai bogat, atunci cînd eram aşezat aproape de tine şi te atingeam. Dar acum cînd această apropiere nu mai are loc, această stare de care am vorbit a dispărut din mine". Aşadar, Theages, iată cum e cu raporturile dintre mine şi oameni. Dacă ele sînt pe placul divinităţii [ale daimon-ului personal, conform celor spuse la 128 D—129 E], atunci vei progresa în chip considerabil şi grabnic; nu însă în cazul în care altfel ar sta lucrurile. [Vd. şi *Symposion* 175 D-E].

29. ESCHINE (Dintr-un dialog neidentificat — Plut. *De cur.* 2, p. 516 C). Întîlnind Aristippos, la Olympia, pe Ischomahos, îl întrebă care este anume conţinutul expunerilor lui Socrate, care produc asupra atenienilor o impresie atît de puternică. Cînd obţinu, prin exemple, mostre din acele cuvîntări, îl cuprinse o asemenea tulburare, încît simţi ca un fel de zdruncinare, deveni palid şi vlăguit; atunci plin de o arzătoare sete, merse la Atena spre a sorbi direct de la izvor, cercetînd omul, cuvintele şi filosofia al căror scop consta în aflarea propriilor greşeli şi în a lor înlăturare.

Figura lui Socrate se centrează în jurul unei determinaţii avînd o menire umanistă: ameliorarea oamenilor, prin influenţă personală nemijlocită. Nu călătoreşte, căci se vrea educator, iar nu apostol, or, nu i-ar ajunge viaţa spre a-i îndrepta pe atenieni, dar mi-te dacă ar peregrina. Nu vrea să fie luat ca deţinător de cunoştinţe (fr. 53 şi urm.) — deci nu va întocmi lucrări (fr. 8) — nu ca „profesor de virtuţi" în felul sofiştilor, ci ca magistru al optimei înrîuriri. Renunţă la studiul naturii (fr. 105, 108), căci vocaţia ce-l mînă nu constă în faptul de a înlocui o teorie prin altă teorie: cere să fie considerat *nu ca dăruit teoriei*, ci misiunii *practice* de tămăduitor al sufletelor (fr. 83). Nu scrie, *nu* pentru că n-are un sistem filosofic, cum crede Shorey — are unul, axat pe principiul universalului uman, sistem prin care răscoleşte toată istoria filosofiei, iar pe cei ce vor să-şi însuşească teoria sa nu-i respinge (fr. 14, 15) — ci pentru că substanţa lui spirituală, elanul său se revarsă în altă direcţie decît aceea a expunerii unui sistem (fr. 28), direcţie ce fiinţează integral în oralitate. Nu vrea să fie privit ca un iniţiat în misterii, căci metoda sa e aceea a convingerii prin cunoaştere raţională. Crede în nemurire, dar ţelul său e conţinutul vieţii *pămîntene, aici*, în Cetatea sa. Fascinaţia pe care o exercită (fr. 27, 28, 29) nu e „meşteşug" (fr. 27) ci — dat fiind că, treptat, omul e cel ce-şi făureşte fizionomia — un concentrat al modului de comportament propriu celui dedat cu ardoare menirii de modelator al conştiinţelor. Este, prin excelenţă, „marele formator de oameni" (Wilamowitz-Moellendorff). Nu face politică (fr. 24), nu din principiu (fr. 221, 222), ci pentru că în momentul dat al realităţii morale a Atenei, nu politica ar rezolva ceva (fr. 223), ci doar opera moralizatoare[12].

B) SISTEMUL

I. COSMOLOGIE

Religiozitate

30. PLATON, *Apărarea lui Socrate* 35 D *Socrate:* Eu cred în zei, atenieni!

31. — — 23 A *Socrate:* Înţelept e numai Zeul ... (23 B) În slujba Zeului, cum sînt ...

32. — *Phaidon* 85 B *Socrate:* Mă socotesc consacrat zeului [Apollon] şi slujitor al său.

33. —, *Statul* I, 327 A *Socrate:* Am coborît ieri în Peiraieus ... ca să mă rog zeiţei[44].

34. XENOFON, *Amintiri* IV, 3, 14—17 *Socrate:* Sufletul omului are ceva divin; sîntem încredinţaţi că domneşte în noi, dar scapă privirilor noastre ... Zeul din Delfi răspunde celui ce-l întreabă despre chipul cum să mulţumească zeilor: „Urmează legea ţării tale"; iar legea porunceşte pretutindeni să cinsteşti pe zei prin jertfe, după puterile tale. Şi cum ar putea cineva să cinstească pe zei mai frumos şi mai cu evlavie, decît făcînd aşa cum poruncesc ei?

35. PLATON, *Apărarea lui Socrate* 21 B *Socrate:* Zeul ..., de bună seamă, nu minte.

36. XENOFON, *Amintiri* I, 3, 2 El [Socrate] ruga pe zei să-i hărăzească adevăratele bunuri, încredinţat că zeii ştiu mai bine decît noi ceea ce e bine.

37. — — I, 1, 19 Socrate era încredinţat că zeii cunosc toate vorbele, toate faptele noastre, toate gîndurile noastre cele mai ascunse, că sînt de faţă pretutindeni şi că ei dau, prin semne, de ştire omului despre toate cele omeneşti.

38. PLATON, *Theaitetos* 176 B *Socrate* [către Theaitetos]: Zeii nu sînt cîtuşi de puţin şi întru nimic nedrepţi, ci sînt cît mai drepţi cu putinţă (176 C) şi nici unul nu se aseamănă mai mult cu dînşii decît acela dintre noi care a izbutit să fie cît mai drept.

39. — *Gorgias* 507 A *Socrate:* Omul înțelept trebuie să săvîrșească cele cuvenite față de zei și de oameni, căci n-ar mai fi înțelept dacă n-ar săvîrși ce se cuvine. Obligatoriu e să fie așa. Săvîrșind cele ce se cuvin față de oameni, acționează conform dreptății și, față de zei, conform pietății.

40. — *Symposion* 202 E *Socrate* [relatînd ceea ce ar fi auzit spus de către Diotime din Mantineea, o femeie inspirată de zei] : „(Eros ar fi un daimon care) tălmăcește și transmite cele omenești la zei și cele zeiești la oameni ; de la aceștia, rugăciunile și jertfele, iar de la aceia poruncile și răsplata pentru jertfe .... Prin mijlocirea lui, funcționează meșteșugul divinației și arta preoților (203 A) privitoare la jertfe, inițieri, descîntece, la aflarea viitorului și la magie[45]. Căci zeii nu se amestecă printre oameni, ci numai prin mijlocirea lui [a lui Eros] există legături între zei și oameni, fie în starea de veghe, fie în somn[46].

În fr. 40, se constată, aglutinate, două neidentice considerări a temei *eros*, una socratică, alta platoniciană, pe temeiul conceptual *comun* al tezei conform căreia *eros* transgresează sensualitatea, sublimînd-o, și, asociat binelui, frumosului și divinului, devine un factor de legătură dintre omenesc și extraomenesc. La Socrate, *eros* ca daimon, entitate *mitică* accentuat concretă, ar fi un factor de comunicare, între om și zei (fr. 43, 44). La Platon, transmutat în plan *metafizic*, *eros* devine un „intermediar" între sfera umanului, ca subiect cunoscător, și sfera Ideilor (dialogurile *Symposion* și *Phaidros*) și, drept corolar, obiect al demersului filosofic (*Phaidros* 257 B).

41. ARISTOTEL, *Rhetorica* III, 18, 1419 a 8—12 Meletos, negînd că el, Socrate, crede în zei, acesta l-a întrebat [dacă recunoaște] că el vorbește despre existența daimonilor. La răspunsul afirmativ al lui Meletos, l-a mai întrebat dacă admite sau nu că daimonii sînt vlăstarele zeilor sau, în fine, dacă au o natură divină. Și cum Meletos a zis: „așa este", replica lui Socrate a sunat : „poate oare cineva să creadă în existența unor vlăstare ale zeilor, dar nu și în zei ?".

42. PLATON, *Apărarea lui Socrate* 27 C—D *Socrate* [către acuzatorul său, Meletos] : De vreme ce eu cred în lucrurile privitoare la daimoni, urmează neapărat de aici că eu cred și în daimoni. Nu așa stau lucrurile ? — *Meletos :* Ba chiar așa ... — *Socrate :* De vreme ce eu cred în daimoni, după cum zici, iar daimonii sînt niște zei, tocmai

de aceea spun eu că umbli cu enigme și cu glume cînd spui că eu nu cred în zei, și apoi, din nou, că aș crede, de vreme ce cred în daimoni. Căci dacă daimonii sînt odraslele zeilor, copii din flori, fie de la nimfe, fie de la alte mame, după cum se povestește, cine ar crede că există odrasle ale zeilor, dar zei, nu? Ar fi la fel de lipsit de noimă ca și cum cineva ar crede că există odraslele cailor și măgarilor, catîrii, iar cai și măgari n-ar crede că există[47].

43. XENOFON, *Amintiri despre Socrate* I, 1, 2 Îl vedeau [pe Socrate] aducînd jertfe, adesea acasă la el, alteori pe altarele obștești; și nu era o taină pentru nimeni că el se slujea de știința prorocilor ... (4) Socrate vorbea cum gîndea cînd afirma că divinitatea se arată prin semne; adesea, după arătările acestei divinități, el sfătuia pe cei din jurul lui să facă un lucru, sau să se lase de el ... (6) Socrate, care credea în zei, putea oare să le tăgăduiască existența?

44. — *Apologia lui Socrate* 13 *Socrate:* Cît privește faptul că zeul știe dinainte viitorul și că dezvăluie viitorul cui vrea el, apoi toți recunosc acest lucru și-s de aceeași părere cu mine. Ci, pe cei care ne arată viitorul, alții îi numesc ghicitori sau proroci, iar prorocirea lor o numesc oracol sau profeție; eu însă o numesc divinitate și, numind-o astfel, cred că vorbesc mai adevărat și mai evlavios decît aceia care pun puterea divină pe socoteala păsărilor.

45. PLATON, *Phaidon* 117 D *Socrate:* Omul, cînd își dă sfîrșitul, se cuvine să fie ferit de cuvinte de rău augur.

46. — — 118 A [În ultima clipă a vieții, *Socrate* spune]: „O, Criton, îi sîntem datori lui Asclepios un cocoș; ... să nu uitați!"[48]

47. — *Criton* 44 A *Socrate:* Îți spun asta, luîndu-mă după un vis pe care l-am avut în noaptea aceasta[49].

48. — *Charmides* 173 C *Socrate:* Am putea să încuviințăm că există și o știință a prevestirii, drept cunoaștere a viitorului[50].

Credința religioasă socratică — fr. 30-48 — urmează să fie considerată în conexiune cu enunțurile privitoare la rațiunea umană (fr. 115 și urm.) și la maieutică (fr. 60 și urm.). Divinitatea, ca raționalitate, înglobează realitatea, dîndu-i o finalitate antropocentrică (fr. 49). Congenital, omul participă la divin prin dat-ul său înnăscut de Bine. Valorizarea acestuia depinde integral, nu de divinitate, ci de măsura în care rațiunea omului își însușește știința de a cunoaște Binele, fără a greși. Rezultă responsa-

bilitatea integrală a omului în sfera decizională, libertatea sa (fr. 81)˙ Cum rațiunea, Binele, sînt de un singur fel, decizia dreaptă a omului coincide necesar cu rațiunea și voința divină (fr. 38—39). Deși bigot, atașat vechiului cult și vechilor tradiții mitologice, Socrate le trece, pînă la un punct, prin filtrul unei recugetări raționale, spiritualizîndu-le. Vd. o opinie întrucîtva diferită la A. Tovar, *op. cit.*, pp. 164—169.

Finalism universal

49. XENOFON, *Amintiri despre Socrate* IV, 3,3—12
Socrate: Ia spune, Euthydemos, ți s-a întîmplat vreodată să te gîndești la grija cu care zeii hărăzesc oamenilor toate cele de care au nevoie? —*Euth.*. Nu, zău, nu m-am gîndit. — *Socrate:* Dar știi mai întîi că avem nevoie de lumina aceasta pe care ne-o dau zeii? — *Euth.:* Firește că, dacă n-am avea-o, am fi la fel cu orbii, cu toate că avem ochi. — *Socr.:* Apoi, avem nevoie de odihnă și zeii ne-au dat noaptea, așa de potrivită pentru repaos. — *Euth.:* Și acesta e un dar vrednic de recunoștință. —*Socr.*: Dar, pe cînd soarele cu lumina lui ne arată părțile zilei și toate lucrurile și, pe cînd noaptea întunecoasă nu ne lasă să vedem nimic, ei au făcut să strălucească în mijlocul intunericului stelele care ne înseamnă deosebitele părți ale nopții și ne îngăduie să ne vedem de nevoile noastre. — *Euth.:* E adevărat. — *Socr.:* Pe lîngă aceasta, Luna nu ne arată numai părțile nopții, ci și ale lunii. *Euth.:* Ai dreptate. — *Socr.:* Avem trebuință de hrană; nu poruncesc ei pămîntului să ne-o dea, nu orînduiesc anotimpuri potrivite pentru aceasta, care ne dau din belșug și cu felurime, nu numai ce ne e trebuincios, ci chiar ce ne-a plăcut? — *Euth.:* Asta e încă o dovadă de dragostea lor pentru noi. — *Socr.:* Nu ne dau ei apa, acest lucru prețios, care ajută pămîntul și anotimpurile să nască și să crească toate roadele trebuincioase omului, care ne hrănește trupul și care, amestecată cu mîncarea, o face mai ușor de gătit, mai sănătoasă și mai plăcută? Și fiindcă ne trebuie foarte multă, nu ne dau ei din destul? — *Euth.:* Și aici se vede prevederea lor. — *Socr.:* Nu ne-au dat ei focul, care ne apără împotriva frigului și a întunericului, care ne ajută în toate meșteșugurile și în tot ce facem pentru a ne îmbunătăți traiul? Căci, cu o vorbă, fără foc oamenii nu fac nimic de seamă sau de folos în viață. — *Euth.:* E, cu adevărat, o binefacere

fără preţ pentru om. — *Socr.:* Dar oare aerul distribuit din belşug în jurul nostru, aer care, nu numai că generează şi face să se dezvolte viaţa, dar ne ajută şi să parcurgem mările ... ei bine acest aer nu este un dar de nepreţuit?* — *Euth.:* Da. — *Socr.:* Ce-o să zici de soare? Se întoarce la noi după plecarea iernei, pentru ca să coacă unele roade şi să usuce altele a căror vreme a trecut; după ce a isprăvit acestea, nu se mai apropie de noi, ci se îndepărtează pentru a nu se vătăma prin o prea mare căldură şi, după ce s-a îndepărtat astfel pentru a doua oară, soseşte la hotarul pe care vedem bine că nu-l poate trece fără ca să ne lase să îngheţăm de frig şi apoi se întoarce iar spre noi, se apropie şi se opreşte iar în acea parte a cerului de unde ne poate aduce mai mult folos. — *Euth.:* Ce-i drept, se pare că toate minunile astea se fac tot pentru binele omului ... — Mă întreb, [zice mai departe Euthydemos] dacă zeii n-au altă treabă decît să poarte de grijă omului; ceea ce mă opreşte e că şi celelalte dobitoace au parte de aceleaşi binefaceri. — *Socr.:* Dar nu se vede că chiar animalele astea nasc şi cresc pentru folosul omului? Ce altă fiinţă trage atîtea foloase de pe urma caprelor, oilor, cailor, boilor, măgarilor şi altor lighioane? Căci trag, mi se pare, mai mare folos decît de la plante; se hrănesc şi se îmbogăţesc din unele tot aşa de mult ca şi din celelalte; mulţi oameni nu se hrănesc cu roadele pămîntului, ci cu lapte, brînză şi carnea de la turme; toţi îmblînzesc şi dresează animalele folositoare şi găsesc în ele ajutoare pentru război şi aproape pentru toate muncile. — *Euth.:* sînt de aceeaşi părere; căci văd că chiar dobitoacele mai puternice decît omul i se supun lui şi că acesta se slujeşte de ele cum vrea. — *Socr.:* Şi fiindcă lucrurile frumoase şi folositoare se deosebesc totuşi unele de altele, ce zici de faptul că zeii ne-au dat simţuri cu care să putem primi diferitele senzaţii şi să ne bucurăm de toate bunurile? Nu ne-au înzestrat ei cu inteligenţa care, cu ajutorul judecăţii şi al memoriei, ne dă putinţa să judecăm de folosinţa lucrurilor pe care le cunoaştem şi să facem o mulţime de descoperiri, fie pentru a ne bucura de bunuri, fie pentru a ne apăra de rele? Nu ne-au dăruit cuvîntul cu ajutorul căruia ne învăţăm unii pe

* Unele manuscrise nu cuprind ultimul aliniat.

alții, punem laolaltă foloasele noastre, întemeiem legi şi cîrmuim state? — *Euth.*: Se pare, Socrate, că zeii veghează cu cea mai mare grijă asupra omului.

50. — — I, 4, 5—8 *Socrate* [către Aristodemos]: Nu găseşti tu, că cel care a făcut pe oameni dintru-nceput, le-a dăruit pentru o anume folosință fiecare din organele lor, ochii şi urechile, ca să vadă şi să audă ceea ce poate fi auzit şi văzut? La ce ne-ar sluji mirosurile, dacă n-am avea nări? Cum am putea deosebi dulcele de amar, ceea ce-i plăcut pentru gură, dacă n-am avea limba drept judecător? Nu-ți pare ție că o faptă a providenței a înzestrat organul aşa de plăpînd al văzului, cu pleoape care, ca nişte uşi, se deschid la nevoie şi se închid în timpul somnului? Că ea a prevăzut pleoapele cu gene ca un ciur pentru a ocroti ochiul împotriva vînturilor şi a pus deasupra ochilor sprincenele, ca o streaşină care depărtează sudoarea ce curge pe frunte? Că, datorită ei, urechea primeşte toate sunetele fără a se umple vreodată; că la toate viețuitoarele dinții din față sînt potriviți pentru a tăia, iar măselele pentru a fărîma hrana pe care o primesc, în urmă; că gura, prin care animalele bagă hrana în trup, e aşezată aproape de ochi şi nări, pe cînd ceea ce iese din trup şi e urîcios pentru simțuri, are drumul cît mai departe de organele cu care simțim? Toate aceste fapte ale proniei, mai stai la îndoială dacă trebuie să le pui pe seama inteligenții sau a întîmplării?

51. — *Symposion* VI, 7 *Socrate*: Iată motivul pentru care mă preocupă zeii: ei, din înălțimi, ne sînt folositori, trimițînd ploaia; din înălțimi ne trimit lumina.

52. — *Oiconomicul* XVII, 2 *Socrate* [către Ischomahos]: Mulți oameni au suferit mari pagube drept pedeapsă pentru faptul de a fi semănat ogorul înainte de a fi primit ordin din partea divinității.

Textul fr. 49 reliefează contrastul dintre cosmologia finalistă socratică — unde pămîntul, apa, aerul şi focul apar ca rezultat al operii divine — şi cosmologia deterministă a filosofilor fizicalişti, unde cele patru elemente materiale au un caracter primordial. Fr. 52 figurează într-un context care înfățişează divinitatea pregătind, în prealabil, ogoarele pentru însămînțare, prin trimiterea de ploi. Un detaliu, care se adaugă celor din fragmentele 49-51 privitoare la finalismul antropocentric al actelor zeilor. Mai mult, se afirmă că nesocotirea acestuia de către oameni este sancționată. Pentru răspunderile ce şi le asumă față de om, zeii trebuie răsplătiți

prin supunere. Am arătat în altă parte că gîndul de a pune sarcina agricolă în seama zeilor şi nu în seama guvernanţilor pămînteni face parte din notele de bază prin care se deosebesc mentalităţile din lumea rînduielilor sclavagiste de cele proprii societăţilor de tip tributal[51].

II. METODOLOGIE

Afirmarea neştiinţei

53. PLATON, *Statul* I, 337 A *Thrasymachos*: Pe Herakles, iată ironia[52] obişnuită a lui Socrate! Am ştiut eu de mult ... că tu [Socrate] nu vei voi să răspunzi, ci te vei preface neştiutor ... — *Socrate*: (337 E) Dar, iubite, cum crezi tu că poate să răspundă un om care ... nu ştie nimic şi nici nu ascunde că nu ştie?

54. — *Cratylos* 391 A *Socrate* [către Hermogenes]: Eu nu sînt în măsură să ştiu ceva, dar sînt gata să cercetez împreună cu tine.

55. — *Apărarea lui Socrate* 21 D *Socrate*: Se pare, deci, că sînt mai înţelept, şi anume tocmai prin acest lucru mărunt, prin faptul că, dacă nu ştiu ceva, măcar nu-mi închipui că ştiu.

56. — *Charmides* 167 A *Socrate*: Iată ce înseamnă a fi înţelept şi înţelepciune şi a se cunoaşte pe sine: să ştii ce ştii şi ce nu ştii.

57. — *Statul* I, 354 C *Socrate* [la capătul disputei cu Thrasymachos, în cursul căreia acesta a fost obligat să cedeze punctului de vedere socratic]: Efectul produs în mine de această convorbire este că nu ştiu nimic.

58. — *Alcibiade* I 118 A *Socrate*: Nu cumva tocmai această neştiinţă [a propriei neştiinţe] este pricina tuturor relelor? Nu este ea, necunoaşterea, cea mai vrednică de osîndă? — *Alcibiade*: Ba da.

59. ARISTOTEL, *Respingerea argumentelor sofistice* 34,183 b 6—8 Socrate punea întrebări, dar nu răspundea, căci spunea că e neştiutor[53].

Tema „nu ştiu şi trebuie să-mi dau seama de aceasta" are în sistemul socratic mai multe valenţe. Socrate nu intră în şcoală ca făuritor al unei *ontologii*, precum filosofii de pînă la el, ci al unei *metode* (fr. 53). El nu „predă" (fr. 59), ci tinde să determine pe discipol să găsească în fondul înnăscut al conştiinţei sale drumul spre adevăr-virtute (fr. 54). Aceasta e *metodologia* „neştiinţei". Socrate tinde — contra părerii lui H. Lane[54]

— să formeze în discipol conștiința propriilor sale posibilități, ceea ce favorizează dezvoltarea personalității sale. E *antropofilosofia* „neștiinței". Formarea în cauză nu e o simplă stratagemă socratică, ci o premisă euristică de principiu (fr. 56) : prin procedee *logice* corecte, fiecare va ști să verifice orice enunț, să descopere erorile comise ce barează calea cea bună (fr. 55) ; orice răspuns trebuie adoptat sub emblema „ne-științei", obligîud nedogmatic la continuarea investigației: e *gnoseologia* „neștiinței". (La Platon, va deveni spirit al nesecatei autodezbateri, asupra căreia am insistat în altă parte). E condamnată infatuarea falsului știutor, a cărui comportare înseamnă apropierea denaturată de realitate (fr. 58). Este *etica* „neștiinței".

Maieutica[55] și ironia[56]

60. PLATON, *Theaitetos* 149 A *Socrate* [către Theaitetos]: Nu ai auzit tu că sînt feciorul prea vestitei și dîrzei moașe Phainarete? — *Theait.*: Ba aceasta am auzit-o. — *Socrate*: Dar că și eu mă îndeletnicesc cu această meserie, ai auzit? — THEAIT.: Cîtuși de puțin. [În continuare, Socrate enumeră îndeletnicirile la care, în afară de moșitul propriu-zis, se dedau moașele; ele stabilesc dacă o femeie este ori nu însărcinată, dacă o femeie este sau nu potrivită să devină mamă, după care Socrate continuă] (150 B) În ce privește meseria moșitului, cu care mă îndeletnicesc eu, ea se ocupă de aceleași lucruri ca și moașele, numai că cei ce trebuie moșiți nu sînt femeile, ci bărbații; pe lîngă aceasta, eu trebuie să port grijă de spiritele lor îngreunate, iar nu de trupurile lor. Dar mai de preț în meseria mea este faptul (150 C) de a încerca dacă mintea unui tînăr este capabilă, în oricare împrejurare, să producă doar ceva aparent și fals, ori ceva autentic și adevărat. Încolo, menirea mea e la fel cu a moașelor ... Eu nu sînt deloc un înțelept (150 D) și nici nu am făcut vreo descoperire care să fie socotită ca odraslă a spiritului meu. Acei care se adună în jurul meu — unii dintre ei — par nepricepuți cu desăvîrșire la început, dar pe măsură ce se prelungește comunicarea noastră și întrucît Zeul îi ajută, fac progrese minunate ... E limpede că de la mine nu au învățat nimic, totul fiind descoperit de ei și în ei și păstrat ca atare[57]. Fără îndoială că Zeul și cu mine sîntem pricina moșitului[58].

61. — *Statul* VI, 490 B *Socrate* [către Adeimantos, despre iubitorul de cunoaștere care, pentru a ști, folosește metoda cuvenită]: Atunci, apropiindu-se de obiect [al

cunoașterii] și, unindu-se cum se cuvine cu realul, generînd astfel înțelepciune și adevăr, va dobîndi cunoașterea.

62. XENOFON, *Symposion* III, 10 *Socrate* [răspunzîndu-i lui Callîas ce-l întrebase care este îndeletnicirea lui preferată]: Aceea de proxenet[59].

63. PLATON, *Menon* 79 E *Menon*: Socrate, auzisem eu înainte chiar de a te întîlni (80 A) că nu faci altceva decît să te pui pe tine însuți și pe alții în incurcătură. Iar acuma parcă mi-ai făcut o vrajă, niște farmece, parcă m-ai robit pe de-a întregul unui descîntec, în așa fel încît mi-e plină mintea de nedumerire. Dacă putem glumi un pic, îmi pare că semeni leit, și la chip, și altfel, cu peștele acela mare și turtit care trăiește în mare și se cheamă torpilă. Căci și el amorțește pe oricine se apropie de el și îl atinge, cum simt că faci tu cu mine acum[60]...

64. — — 84 B *Socrate*: Făcîndu-l [pe sclavul interogat anterior] să se simtă în încurcătură și amorțindu-l, ca peștele-torpilă, oare i-am pricinuit vreun rău? — *Menon*: Nu, nu cred. — *Socrate*: Atunci, ceea ce am înfăptuit îl va ajuta, pe cît se pare, să descopere în ce situație se află: fiindcă acum, văzînd că nu știe, va căuta bucuros să afle ... (84 C) Crezi oare că, înainte de a fi ajuns în încurcătură, dîndu-și seama că nu știe, și înainte de a se fi născut astfel în el dorința de a ști, ar fi încercat el să afle singur sau de la altul ceea ce nu știa, dar i se părea că știe? — *Menon*: Nu, nu cred, Socrate. — *Socrate*: Atunci faptul că l-am amorțit i-a adus un cîștig? — *Menon*: Așa cred.

65. — — 85 B *Socrate*: Ce crezi, Menon? Există în răspunsurile lui [ale sclavului] vreo părere care să nu fi fost a lui proprie? — (85 C) *Menon*: Nu, toate au fost ale lui. — *Socrate*: Și totuși el nu știa soluția, așa cum am spus puțin mai înainte. — *Menon*: Adevărat. — *Socrate*: Aceste păreri existau deci în el, nu crezi? — *Menon*: Ba da. — *Socrate*: Deci și în el care nu știe există păreri adevărate, chiar cu privire la lucrurile pe care el nu le știe, nu? — *Menon*: Pare neîndoielnic. — *Socrate*: Deocamdată, aceste păreri au început să răsară în el ca prin vis; dar dacă cineva îi va pune din nou aceste întrebări, de multe ori și în multe chipuri, fii sigur că pînă (85 D) la sfîrșit el va ști aceste lucruri la fel de bine ca oricare altul. — *Menon*:

S-ar putea. — *Socrate:* E adevărat că le va şti fără să-l învețe nimeni, numai din întrebări, regăsind singur, din sine însuşi, toată ştiința? — *Menon:* Da[61].

66. — *Sofistul* 230 B [Platon, prin intermediul personajului Străinul din Elea, evocă aceea ce era, fără îndoială, metoda euristică a magistrului său, aparținînd maieuticii acestuia. Socrate, constatînd la interlocutorul său convingerea fermă că posedă cunoaştere, fără însă ca, în realitate, s-o aibă, — convingere, evident, neprielnică studiului — dar mai ştiind el, magistrul, că ignoranța e involuntară, procedează astfel]: Pune personajului în cauză întrebări la care el îşi închipuie că răspunde în mod adecvat, fără însă ca, în fapt, să spună ceva demn de luat în considerație; apoi aceste păreri, descinse dintr-o gîndire şubredă, sînt cu uşurință supuse verificării, sînt reuuite laolaltă, confruntate unele cu altele, ca astfel să reiasă faptul că, asupra aceluiaşi obiect, din acelaşi punct de vedere şi sub acelaşi raport, sînt contradictorii. Văzînd aceasta, interlocutorul e cuprins de nemulțumire de sine şi de o dispoziție mai receptivă față de celălalt. Pe această cale, sînt îndepărtate (230 C) părerile înrădăcinate şi dure ce dominau spiritul, rezultat plăcut magistrului şi util în mod durabil interlocutorului său ... Cei ce practică această metodă de epurare sînt inspirați de un principiu analog aceluia urmat de medicii trupului, principiu care-i face să spună că trupul nu poate profita de hrana potrivită ce i se indică, atîta timp cît nu a eliminat din corp ceea ce-l îngreunează. Despre suflet, ei cred acelaşi lucru: (230 D) nu va putea profita de cunoaşterea ce i se oferă, înainte ca, prin critică, să fie făcut să se ruşineze de sine însuşi, să fie eliberat de părerile ce obturează calea cunoaşterii veritabile şi să fie adus astfel la cuvenita stare de puritate, la condiția în care îşi dă seama că ştie doar atît cît ştie şi nu mai mult.

67. — *Statul* VI, 487 B *Adeimantos* [către Socrate]: [Interlocutorii tăi] dobîndesc o ciudată impresie; li se pare că, fiind lipsiți de experiență în meşteşugul întrebării şi răspunsului, discuția, în urma fiecărei întrebări, îi face să devieze puțin şi încă puțin, pe nesimțite, aşa încît la sfîrşitul dezbaterii însumarea acelor mici devieri face vizibilă distanțarea ce s-a produs, rezultatul de-a dreptul contradictoriu față de teza inițială ...; nu mai văd nici o ieşire ... (487 C), nu se mai simt în stare să spună ceva[62].

68. — — I, 338 D *Thrasymachos:* Uricios mai eşti Socrate! Tu răstălmăceşti definiția mea, în aşa fel încît s-o poți apoi discredita.

69. — *Cratylos* 428 D *Socrate* [către Cratylos]: Se cuvine, prin urmare, cred eu, să ne întoarcem, în repetate rînduri, către cele mai înainte spuse şi să încercăm, potrivit vorbelor poetului, să privim „deopotrivă înainte şi în urmă”[63]. Aşa şi acum: să vedem ceea ce am spus.

70. XENOFON, *Oiconomicul* XVIII, 9—10 *Socrate* [către Ischomahos] : Nu mă cunoşteam ca unul ce ar poseda cunoştinţe de agricultor. Mă gîndesc că sînt poate, fără să ştiu, aurar, cîntăreţ din flaut şi pictor. Nu le-am învăţat de la nimeni, aşa cum n-am învăţat nici lucrarea pămîntului. Aceasta este însă o meserie aidoma celorlalte ... Iată Ischomahos, că aveam cunoştinţă de însămînţări, fără însă să ştiu că le aveam[64].

Paradox socratic : „neştiinţa" este, în fond, ştiinţă „jacentă", ascunsă. Spre a fi adusă la nivelul conştiinţei, e folosită metodica maieuticii şi ironiei, ce se traduc într-o serie de procedee : a discredita afirmaţia făcută de preopinent (fr. 67), făcîndu-l să se simtă stînjenit de cele afirmate, nemaiîndrăznind să le menţină (fr. 63) ; a spori dispoziţia sa de a renunţa la opinii false, adînc înrădăcinate, dîndu-şi seama că ceea ce crezuse el că ştie e falsă ştiinţă, intrucît i-au fost dezvăluite contradicţiile pe care le implica (fr. 66) ; prin întrebări meşteşugite, e făcut să se îndepărteze treptat de teza iniţială, ca, în final, s-o repudieze (fr. 67); se procedează la verificarea rezultatelor (fr. 69). Maieutica şi-a exercitat „şocul". Ştiinţa din sub-conştiinţă a fost adusă în conştiinţă. Maieutica, dacă ştie să atingă „realul", generează înţelepciune (fr. 61).

Dialogul

71. PLATON, *Gorgias* 474 A *Socrate :* Pentru ceea ce susţin eu, ştiu să-mi cîştig un singur martor, anume pe însuşi interlocutorul meu, şi n-am nevoie de mai mulţi.

72. — *Protagoras* 348 A *Socrate :* [Oamenii de ispravă] se întreţin singuri cu ajutorul discuţiilor, în care pot şi unii şi alţii să dea şi să primească dovezi. Pe aceştia sînt de părere că se cade să-i imităm.

73. — — 348 D *Socrate :* Dacă cineva gîndeşte de unul singur ceva, îndată începe să caute in jurul lui pe altcineva căruia să-i arate şi cu care să se întărească, şi nu se lasă pînă nu-l găseşte.

74. — *Gorgias* 449 B *Socrate* [către Gorgias] : În acest caz vrei, Gorgias, să ne continuăm ca pînă acum dialogul, întrebînd şi răspunzînd şi să amînăm pentru altădată discursurile ... ?

75. — — 461 A *Socrate* [către Gorgias] : Tu socoteşti profitabilă lupta de opinii, întocmai ca mine.

76. — *Alcibiade I* 127 E *Socrate* [către Alcibiade] : Virsta ta de acum este tocmai cea potrivită spre a-ţi da seama de felul cum stau lucrurile[65]. — *Alcibiade :* Iar

dacă îmi dau seama, ce e de făcut, Socrate? — *Socrate:* Să răspunzi la întrebări, Alcibiade, căci aşa făcînd — dacă e cazul să dai crezare întrucîtva şi capacităţii mele de a prevesti[66] —, amîndoi, cu voia Zeului, vom deveni mai buni.

Dialectica, în accepţiunea ei socratică, este metoda de aflare a adevărului (fr. 71), prin intermediul dialogului. Acesta are destinaţie maieutică, foloseşte ironia (n. 52), duce la clarificarea ideilor, în vederea corectei lor delimitări şi obţinerii definiţiilor. Despre originalitatea socratică în temă, vd. S. E. Strumpf[67]. Dar, observă Bertrand Russell, deşi această dialectică, prin dialog, „tinde să promoveze consistenţa logică, ceea ce e util devine cu totul ineficace cînd e pusă chestiunea de a se descoperi ceva nou"[68].

III. ANTROPOFILOSOFIE

Omul în genere

77. XENOFON, *Amintiri* I, 4, 11—12 *Socrate:* Dintre toate vieţuitoarele, [zeii] au dat numai omului putinţa de a se ţine pe picioare, ceea ce-i îngăduie să-şi îndrepte privirile mai departe, să se uite bine la locurile ce-i sînt deasupra capului şi de a suferi mai puţin. În vreme ce dădeau celorlalte lighioane picioare numai pentru ca să se poată mişca din loc, ei hărăzeau omului mîini[69] care ne ajută să găsim ceea ce ne face mai fericiţi decît dobitoacele. Toate animalele au limbă, dar numai pe a noastră au făcut-o în stare ca, după ce a atins diferitele părţi ale gurii, să închege sunete, cu ajutorul cărora ne împărtăşim unul altuia ceea ce vrem să spunem[70].

78. — — I, 4, 8 *Socrate* [către Aristodemos]: Tu [care admiţi că posezi darul inteligenţei-φρόνιμος] crezi că nu mai există nicăieri inteligenţă, cînd ştii că trupul tău a fost alcătuit din o părticică a acestui nesfîrşit pămînt, din o părticică a acestor ape întinse, într-un cuvînt din o părticică din aceste elemente care există? Îţi închipui tu că printr-o întîmplare fericită ai primit numai pentru tine inteligenţă, care deci nu se mai află nicăieri aiurea, iar celelalte fiinţe, nemărginite faţă de tine prin numărul şi mărimea lor, s-ar afla într-o rînduială atît de minunată prin lipsa inteligenţei? — *Aristodemos:* Nu, se înţelege.

79. ESCHINE, *Alcibiade*, Pap. Ox. XIII, 1608, 6—7 *Socrate* [către Alcibiade]: Dacă lui Themistocles, care era

atît de înţelept, nu i-a fost de folos şi nu i-a ajuns toată mintea lui ca să fie ferit de hotărîrea de surghiun luată contra lui de către Cetate, atunci gîndeşte-te ce păţesc oamenii inferiori, care nu se îngrijesc prea mult de învăţătură ... Şi nu cumva, Alcibiade, ... să-mi aduci imputarea că nu m-aş arăta neîncrezător în destin şi în religie, atunci cînd atribui succesele [lui Themistocles] înţelepciunii sale, convins fiind că în actele întreprinse de el nu era vorba de ceva întîmplător. Ţi-aş putea mai degrabă dovedi că aceia care sînt de părere opusă sînt ei cei lipsiţi de pietate atunci cînd aruncă în egală măsură în seama întîmplării atît binele cît şi răul, iar nu aceia care făptuiesc numai binele şi care, fiind totuşi plini de evlavie, se bucură din partea zeilor de cea mai înaltă favoare.

80. XENOFON, *Amintiri* I, 1, 9 *Socrate* socotea sminţiţi pe aceia care nu văd pronie divină în toate lucrurile acestea [evenimentele imprevizibile ce aşteaptă pe oameni], ci cred că atîrnă de înţelepciunea omenească; dar el socotea deopotrivă de smintit lucru să întrebi oracolele asupra a ceea ce zeii ne-au hărăzit să cunoaştem prin noi înşine, ca şi cum te-ai duce să întrebi pe zei dacă trebuie să-ţi încredinţezi carul pe mina unui vizitiu nepriceput ori priceput ... sau să-l descoşi asupra lucrurilor pe care le poţi afla cu ajutorul socotelii, măsurătorii sau cîntarului. Să cercetezi zeii asupra unor asemenea chestiuni i se părea o nelegiuire. Trebuie să-nvăţăm, zicea el, ceea ce zeii ne-au dat putinţa să ştim şi să ne slujim de prorocit, pentru a afla ceea ce nu e limpede pentru noi.

În rîndurile anterioare din *Amintiri* (I, 1, 6–8), se precizează cazurile în care, potrivit lui Xenofon, Socrate recomanda consultarea oracolelor. Privită în ansamblu, tema prezintă cîteva sfere: *a.* cea care atinge ordinea Universului, sferă divină, în privinţa căreia interogarea zeilor ar fi *nelegiuită; b.* sfera cunoştinţelor tehnico-raţionale, ca „arhitectura, metalurgia, calculul matematic" (I, 1, 7), unde a-i întreba pe zei e *fără sens:* ele ţin de minte şi meşteşug; cum acestea sînt prinos divin, a nu te încrede în ele pe deplin e tot un gen de blasfemie; *c.* sfera celor ambivalente, ca agricultura ori politica: întrucît cer cunoştinţe, obiect al învăţăturii, exclud recursul la oracole, dar în măsura în care sînt atinse de incertitudine (starea vremii în primul caz, succesul modului de guvernare, in al doilea caz), lasă un cîmp consultaţiilor oraculare (I, 1, 8).

81. — *Apologia lui Socrate* 9 *Socrate:* Voi alege mai bine moartea, decît să cerşesc o viaţă lipsită de libertate,

căci cîştigul unui astfel de trai ar fi cu mult mai rău decît moartea.

82. DIOG. LAËRT. 1,33 Hermippos, în *Vieţile* sale, atribuie lui Thales o vorbă spusă de alţii cu privire la Socrate. Se zice că el avea obiceiul să spună că mulţumeşte soartei pentru trei binefaceri: „Întîi — spunea el — pentru că m-am născut om şi nu animal, apoi, pentru că-s bărbat şi nu femeie şi, al treilea, pentru că sînt elen şi nu barbar"[71].

Socrate afirmă fără echivoc răspunderea fiinţei umane, autonomia umanistă a spiritului şi raţiunii, libertatea omului; o face într-un mod ce ia în considerare în acelaşi timp apartenenţa omului la natură, ca materie şi inteligenţă (fr. 78), cum şi funcţia decizională nelimitată a divinităţii (omul e responsabil şi liber, deoarece aceasta e voinţa zeilor).

Sufletul

83. PLATON, *Alcibiade I* 129 E—130 A-C *Socrate:* Atunci ce este omul? — *Alcibiade:* Nu ştiu să spun. — *Socr.:* Dar cel puţin ştii că este cel ce are în folosinţă corpul. — *Alc.:* Aşa e. — *Socr.:* Însă se foloseşte de corp altul decît sufletul? — *Alc.:* Nu altul. — *Socr.:* Diriguindu-l aşadar? — *Alc.:* Da ... — *Socr.:* Spuneam [despre corp] că este cel diriguit. — *Alc.:* Da. — *Socr.:* Deci efectiv nu el ar fi ceea ce căutăm [adică ce anume e omul]. *Alc.:* S-ar părea că nu. — *Socr.:* Nu cumva întregul ce rezultă din întrunire [a corpului cu sufletul] diriguieşte corpul şi tocmai el va fi fiind omul? — *Alc.:* S-ar putea, desigur. — *Socr.:* Cîtuşi de puţin! Într-adevăr, dacă nu diriguieşte una din părţi, nu e cu putinţă în nici un chip ca diriguitor să fie întregul. — *Alc.:* Ai dreptate. — *Socr.:* Întrucît însă omul nu este nici numai corp şi nici întrunire laolaltă, nu mai rămîne, cred eu, decît ca omul însuşi să nu fie nimic; sau, dacă totuşi este ceva, să rezulte cum că nu e altceva decît suflet ... E nevoie oare să ţi se dovedească mai limpede că omul este numai suflet?

Atît Socrate cît şi Platon consideră că omul se defineşte prin suflet. Dar primul acordă un oarecare rol, fără îndoială subordonat, sobrelor bucurii ale simţurilor. Platon va gîndi şi el tot aşa, dar abia în epoca de după *Parmenides*[72], deci nu încă în aceea în care scrie *Alcibiade I*. Presupunem că Socrate, dacă i s-ar fi cerut părerea asupra formulei „omul este numai suflet", ar fi ezitat să accepte cuvîntul „numai" (nuanţă platoniciană timpurie).

84. — — 130 B *Socrate:* Nimic nu este mai presus în noi înşine, decît sufletul.

85. — *Phaidros* 64 E *Socrate:* Toată strădania ... [filosofului] trebuie să se îndrepte, nu către corp, ci dimpotrivă, stînd cît mai departe de acesta, numai către suflet.

86. — *Protagoras* 313 A *Socrate:* E vorba de suflet, care e mult mai de preţ decît trupul, şi de care depind toate ale tale, fie în bine, fie în rău.

87. — *Apărarea lui Socrate* 30 B *Socrate:* Să nu vă îngrijiţi de trup şi de bani, nici mai mult, nici deopotrivă ca de suflet, spre a-l face să fie cît mai bun.

Tema sufletului se află, la Socrate, în relaţie cu temele divinităţii (fr. 34), inteligenţei universale (fr. 78) şi finalismului cosmic antropocentric (fr. 49 şi urm.). Sufletul are caracter divin, dar divinul la care participă e înţeles ca posedînd inteligenţă universală; lumii, zeii îi dau un sens teleologic, orientat spre om. Or, acesta, prin raţiunea sa, este de-sine-stătător. Iată cum, la acest credincios care a fost Socrate, semnificativă este, în esenţă, raţionalitatea, iar nu nota de religiozitate a sufletului. Cercetarea modernă înclină să vadă în magistrul lui Platon pe întemeietorul acelui concept de suflet al epocii lui Pericle, determinat prin „capacitatea inteligenţei (sau) personalitatea conştientă a omului)", cum spune S. E. Strumpf[73], note la care Francesco Sarri adaugă pe aceea a conţinutului moral[74].

Cuvîntul şi oralitatea

88. XENOFON, *Amintiri* III, 3, 11 *Socrate:* N-ai băgat de seamă că cele mai frumoase cunoştinţe, cele pe care ni le prescriu legile, cele care ne dau regulile după care ne călăuzim viaţa şi toate ştiinţele vrednice de luarea noastră aminte, ne-au fost împărtăşite prin cuvînt? N-ai observat că cei ce mînuiesc bine cuvîntul te învaţă mai bine, iar cei care stăpînesc temeinic cunoştinţele cele mai folositoare sînt în acelaşi timp cei care se pricep să vorbească mai desluşit?

89. PLATON, *Phaidros* 275 A *Socrate,*

[Ca unul ce ar reproduce replica dată de regele egiptean Thamos, zeului Theut, descoperitor al scrierii, venit să ceară regelui răspîndirea semnelor scrise]:

Tu, ca părinte al literelor, în părtinirea ta pentru acestea, ai arătat tocmai contrariul de ceea ce pot face ele. Căci acest meşteşug va aduce uitarea în sufletele acelora care îl învaţă, din pricina nepăsăriii lor faţă de memorie,

deoarece oamenii, bizuindu-se pe scris, își vor aminti pe dinafară, prin semne străine, nu dinăuntru, prin lucrarea minții lor. Așadar, ai descoperit un mijloc, nu pentru ameliorarea ținerii de minte, ci pentru rememorare [prin scris]. Tu dai elevilor tăi [în privința cunoașterii] numai o înțelepciune aparentă, nu reală: în adevăr, după ce vor fi citit multe, fără să fi trecut însă printr-o autentică învățătură, își vor închipui că și pricep multe lucruri; măcar că, în cea mai mare parte, sînt incompetenți; ci vor fi de nesuferit ca unii ce, în loc să ajungă cu adevărat învățați, nu vor fi ajuns decît știutori închipuiți. (275 C) Așadar, cel care crede că lasă prin semne scrise precepte asupra unui meșteșug, cît și cel care primește astfel de precepte, în credința că din aceste semne scrise se poate scoate ceva sigur și deslușit, trebuie să fie tare nătîngi . . ., dacă își închipuie că cuvintele scrise pot avea alt rost decît pe acela de a sluji celor știutori, ca să le aducă aminte de lucrurile despre care pomenesc literele . . . (D) Propozițiile scrise ți se par că vorbesc ca și cînd ar avea minte; însă, cînd întrebi ceva din ceea ce afirmă ele, ca să pricepi, întotdeauna îți dau unul și același răspuns. Și, cînd e odată scris, orice cuvînt colindă pretutindeni pe la toți deopotrivă, (E) și pe la cei ce pricep, cît și pe la acei pe care nu-i privește deloc, fără să poată spune la cine trebuie să meargă și la cine nu. Și de cîte ori e nesocotit și batjocorit pe nedrept, el are nevoie de tatăl său*, ca să-l ajute, căci el singur nici nu poate să se apere, nici să se ajute.

În fr. 88, e vorba de cuvînt în genere, fie scris, fie oral. În fr. 89, tema e aceea a cuvîntului oral. În epoca în care e scris *Phaidros* — către 380 î.e.n. — *chestiunea discurs scris-discurs oral* e frecvent controversată. Între 390 și 380, avusese loc, de pildă, polemica, în temă, dintre Alkidamas și Isocrate. Platon ia și el atitudine, spre a evidenția necesitatea ca, indiferent de modul expunerii, oral sau scris, autorul să fie un bun dialectician și totodată capabil de a transmite altora, ameliorîndu-i, învățătura pe care o acumulase. El expune însă, în prealabil, argumentele în favoarea oralității și împotriva demersului scris, redate de noi în fr. 89. E neverosimil ca argumentația să aparțină lui Platon. Acesta, ce e drept, expune adesea, în dialoguri, un anumit punct de vedere, ca mai apoi să continue cu prezentarea altuia, diferit; o face, însă, fie în scopul de a releva temeinicia ambelor poziții în cadrul unei soluții dialectice, ca în *Protagoras*, fie spre a critica opinii proprii mai vechi, acum abandonate, ca în *Parmenides*.

---

* Adică de autorul textului.

Dar relevata argumentaţie din *Phaidros* nu aparţine nici uneia din aceste modalităţi, căci Platon nu este şi nu a fost un adversar de principiu al comunicării prin scris. A. E. Taylor[75] crede altfel, motivînd prin *Scrisoarea a VII-a.* Referirea ni se pare inoportună, căci acolo autorul respinge nu modalitatea livrescă în general, ci putinţa transpunerii semnificaţiei *conceptului* său de Idee în *cuvinte* „fie orale, fie scrise" (343 D). Aşa fiind, personajul Socrate ce laudă aici oralitatea, respingînd îndeletnicirea de scriitor, nu este Socrate-Platon din alte cazuri. Or, dacă cel ce ne vorbeşte e personajul *istoric* Socrate, atunci se impune atenţiei noastre faptul că reprezentase, tocmai el, cazul unic al unui gînditor care se manifestase doar oral, el suveran al filosofiei timpului său, într-o epocă în care începe proliferarea literaturii filosofice scrise [75bis]. E de nepresupus că argumentarea prin care figurează în *Phaidros* ca promotor al oralităţii să fie alta decît aceea pe care o avansase în viaţă, atunci cind răspundea discipolilor la întrebarea despre cauza pentru care nu scrie, cum fac ceilalţi filosofi. Motivele erau mai multe, dar includeau desigur şi pe cele din *Phaidros.* În desfăşurarea mai departe a dialogului, Platon nu va respinge meritele discursului oral, expuse de Socrate, dar va cere ca *altfel* să fie pusă chestiunea : ceea ce trebuie să ne preocupe nu e tema *discurs oral— discurs scris, ci* aceea a condiţiilor de fond ale unei expuneri, fie ea „rostită ori scrisă" (277 D). Aceste condiţii sînt expuse, reverenţios, tot de către Socrate, devenit acum Socrate-Platon, după o procedură pe care am mai întîlnit-o la Platon şi altă dată. Dezacordul platonician nu vizează personajul Socrate, a cărui practică orală satisfăcuse condiţiile logice şi propedeutice formulate de discipol, ci modul său de a fi pus problema, cu aferenta pledoarie contra scrierii. Detaşarea — discretă, suplă, cu reveniri — a lui Platon de Socrate începe după 275 E.

În fr. 89, argumentele socratice ale oralităţii — cultivarea memoriei, trăinicia înrîuririi, adaptarea faţă de auditor, putinţa cuvîntului oral ca, la nevoie, să se autoclarifice — culminează, cum arată J. J. Mulhern[76], în filosofemele conform cărora : *a.* poate fi, mai degrabă decît comunicarea prin scris, o soluţie pentru problema *semantică* a transmiterii gîndului ; *b.* previne contra erorii de a crede că acumularea informaţiilor e tot una cu progresiunea cunoaşterii.

Am eliminat din context comparaţia dintre scris şi pictură, de la 275 D ; ea presupune un punct de vedere asupra artelor plastice care nu e socratic, ci platonician, inclus în argumentaţia socratică.

Moarte şi nemurire

90. PLATON, *Phaidon* 114 D *Socrate :* Nemurirea sufletului, a cărei afirmare, cred, trebuie susţinută cu toată puterea ... [fiind vorba, pentru fiecare] de ceea ce priveşte propriul său suflet ...

91. — — 106 E *Socrate :* Sufletul este în cel mai înalt grad nemuritor şi nedestructibil.

92. — — 64 C *Socrate :* A fi mort nu înseamnă oare că deoparte este trupul părăsit de suflet şi separat de el,

iar de cealaltă parte sufletul părăsit de trup şi separat de el? — *Simmias:* Tocmai aşa este.

93. — — 107 D *Socrate:* La moartea fiecăruia din noi, se zice, un daimon, cel hărăzit de soartă încă din timpul vieţii, îl duce într-un loc unde trebuie să se adune toţi morţii.

94. — — 117 C *Socrate:* [La moarte], trebuie să facem o rugăciune către zei, spre a ne hărăzi o fericită călătorie [postumă].

95. XENOFON, *Apologia lui Socrate* 23 Cît priveşte moartea, [Socrate] nu numai că socotea că nu trebuie să se mîhnească din pricina ei, dar era încredinţat că atunci [în momentul condamnării] era pentru el timpul cel mai nimerit ca să sfîrşească viaţa.

96. PLATON, *Apărarea lui Socrate* 40 E *Socrate* [către judecătorii săi]: Dacă a muri înseamnă să pleci de aici în altă parte şi dacă sînt adevărate cele ce se spun — cum că acolo se află toţi cei care au murit —, atunci ce alt bine ar putea fi mai mare decît acesta, judecători?

97. — — 40 A *Socrate:* Darul profetic obişnuit al daimon-ului, în tot timpul dinainte, îmi vorbea cît se poate de des şi mi se împotrivea stăruitor, chiar în lucruri mici, dacă eram pe punctul de a face un lucru pe care nu trebuia să-l fac; acum însă a căzut asupra mea ceea ce vedeţi şi voi, ceva (40 B) despre care s-ar putea închipui că este răul cel mai mare; iar semnul Zeului nu mi s-a împotrivit nici în zori cînd am ieşit din casă, nici cînd am venit aici, la judecată, nici cît timp am vorbit, orice aş fi fost pe punctul de a spune, şi totuşi, altădată, el mă oprise adeseori în plină vorbă; acum însă nu mi s-a împotrivit în nici un fel, faţă de nici o faptă şi nici un cuvînt. Cum îmi explic acest lucru? Vă voi spune: ceea ce mi s-a întîmplat s-ar putea să fie un bine şi n-avem cum să ne facem o părere dreaptă toţi care ne închipuim că moartea e un rău. În această privinţă (40 C), am avut o dovadă puternică: nu se putea să nu mi se împotrivească semnul obişnuit, dacă n-aş fi fost pe cale să fac un lucru bun.

98. — — 29 A-B *Socrate:* Nimeni nu ştie ce este moartea şi nici dacă nu e cumva cel mai mare bine pentru un om.

99. — *Phaidon* 62 C *Socrate:* Nu se cade să se omoare cineva singur înainte ca Zeul să-i fi trimis o hotărîre [în acest sens].

E neîndoielnic faptul că Socrate e adeptul tezei nemuririi sufletului. E nemurirea un bine sau un rău? De *știut* — pe temeiul unei argumentări raționale — nu știe (fr. 98). Dar *crede* — incertitudinea reiese din fr. 96 și 97 — că este mai degrabă un bine, în virtutea unor supoziții, între care cele reproduse de Platon în *Apărarea lui Socrate* 41 A—C. E discutabil în ce măsură argumentele din *Phaidon* îi aparțin. Vd. în această chestiune părerea lui Michael Davis[77].

IV. GNOSEOLOGIE

Cunoașterea. Obiectul ei

100. PLATON, *Gorgias* 454 E *Socrate* [către Gorgias]: Să stabilim, dacă vrei, două specii ale convingerii: una care se întemeiază pe credință fără știință și cealaltă pe cunoaștere.

101. — *Menon* 86 B-C *Socrate* [către Menon]: În ce-ți spuneam există lucruri pe care nu le-aș putea susține cu tot dinadinsul; dar, că, socotindu-ne datori să căutăm ceea ce nu știm, devenim mai buni, mai curajoși și mai puțin leneși decît dacă am crede că ceea ce nu știm nici nu e cu putință să aflăm, nici nu sîntem datori să căutăm; pentru această convingere [asupra oportunității cercetării celor îndoielnice] aș lupta cu înverșunare, atît cît îmi stă în putere și cu vorba și cu fapta.

102. — *Phaidon* 96 A *Socrate:* Cînd eram tînăr, simțeam o mare atracție pentru studiul a ceea ce se numește Cunoașterea naturii ... (96 C) Dar am sfîrșit prin a crede despre mine că sînt nepriceput pentru o astfel de cercetare.

103. XENOFON, *Amintiri* IV, 7, 4—10 El [Socrate] îi sfătuia pe cei din jurul său să învețe numai atîta astronomie cîtă le trebuie ca să-și dea seamă de părțile nopții, ale lunii, ale anului, cînd vor face vreo călătorie pe uscat sau pe mare, sau cînd vor fi paznici, și de atîtea alte lucruri care se întîmplă noaptea, în timpul lunii sau al anului, ca să se poată sluji de ele ca de niște semne prin care să poată cunoaște împărțirile intervalelor de timp sus-numite ... Îi sfătuia cu stăruință să nu-și piardă vremea cu cercetări

astronomice care au de scop cunoaşterea stelelor ce nu urmează mişcarea de rotaţie a cerului, a planetelor, a cometelor, a distanţei lor pînă la Pămînt, a timpului ce-l pun spre a-şi face mişcarea lor circulară şi a pricinilor care le dau naştere; nu că nu le-ar fi cunoscut, dar spunea, ca şi de geometrie, că ar fi ajuns spre a mînca o viaţă de om şi astfel ar opri pe om de la alte învăţături folositoare. De obicei, el îndepărta pe cunoscuţi de la studiul lucrurilor cereşti şi al legilor după care divinitatea le conduce; părerea lui era că tainele acestea nu pot fi pătrunse de om şi ne-am face neplăcuţi zeilor, dacă am vrea să cercetăm tainele pe care nu s-au îndurat să ni le lămurească. Dealtfel, cel care se consacră unor asemenea cercetări, e în primejdie, după părerea lui, să ajungă nebun, ca acel Anaxagoras, care se fălea, cu atîta trufie, că e în stare să desluşească tainele zeilor şi care susţinea că soarele e tot una cu focul, fără să mediteze că oamenii pot privi cu uşurinţă focul, pe cînd la soare nu se pot uita; că razele soarelui înnegresc pielea, ceea ce nu se întîmplă cu focul. Anaxagoras uita că nici una din roadele pămîntului nu poate creşte fără strălucirea soarelui, pe cînd dogoarea focului le prăpădește; tot el, cînd afirma că soarele este o piatră aprinsă, uita că piatra băgată în foc nu arde cu flacără şi nu ţine mult, pe cînd soarele rămîne de la începutul vremurilor cel mai strălucitor corp. Socrate îi sfătuia să înveţe ştiinţa calculului, însă în acelaşi timp le recomanda, ca şi la celelalte ştiinţe, să nu se încurce în cercetări zadarnice și căuta, în discuţiile ce le avea cu şcolarii lui, să cerceteze întrucît pot să ne fie de folos cunoştinţele de orice fel ... Cînd vreunul năzuia la o înțelepciune supraomenească, îl îndemna să se îndeletnicească cu arta ghicitului, încredinţîndu-l că cel care ştie semnele prin care zeii aduc la cunoştinţa omului voinţa lor, n-o să fie niciodată lipsit de sfatul zeilor.

104. PLATON, *Phaidros* 229 E *Socrate* [referitor la interpretarea raţională a mitului]: Eu, unul, n-am nici o clipă de pierdut pentru aşa ceva. Pricina e următoarea: eu nu pot încă să mă cunosc pe mine însumi, după cum îmi recomandă maxima de la Delfi, (230 A), aşa că mi se pare ridicol să cercetez lucruri ce nu mă privesc, pînă ce n-am ajuns la această cunoştinţă.

105. XENOFON, *Amintiri* I, 1, 11—14 [Lui Socrate] nu-i plăcea, ca celor mai mulţi filosofi, să discute despre natura tuturor lucrurilor, cercetînd alcătuirea a ceea ce sofiştii numesc Univers, sau să studieze legile fenomenelor cereşti; ci demonstra că sînt nebuni cei ce se îndeletnicesc cu asemenea întrebări. Cerceta mai întîi să vadă dacă ei credeau că adînciseră îndeajuns cunoştinţele omeneşti, pentru a se putea ocupa cu astfel de materii, sau dacă ei socoteau că e nimerită renunţarea la lucrurile de domeniul omenesc, pentru a se consacra celor de domeniu divin. Se mira cum de n-au înţeles cît sînt de nepătruns pentru noi aceste taine.

106. — — I, 1, 15 El [Socrate] vorbea întotdeauna de lucruri omeneşti, căutînd ce e cuvios sau nelegiuit, ce e frumos sau urît, ce e drept sau nedrept, ce e înţelepciunea şi nebunia, ce e curajul ori nemernicia, ce este Statul, ce înseamnă un om politic, ce va să zică cîrmuire şi om de guvernămînt, străbătînd astfel toate cunoştinţele pe care trebuie să le aibă cineva pentru a fi, după părerea lui, virtuos.

107. PLATON, *Protagoras* 352 C *Socrate:* Dacă cineva ar cunoaşte binele şi răul, nu s-ar mai lăsa stăpînit de nimic care l-ar îndemna să facă altceva decît i-ar porunci ştiinţa.

108. ARISTOTEL, *Metaphysica* I, 6, 987 b 1—6 Socrate... fără să se intereseze cîtuşi de puţin de problemele Universului, se consacră problemelor etice, în care căuta noţiunile generale, îndreptîndu-şi cel dintîi atenţia asupra studiului definiţiilor. Platon, impresionat de acest procedeu, ajunse la încheierea că el se poate aplica la altfel de obiecte decît la cele sensibile, căci studiul acestora nu-ţi îngăduie să-ţi formezi despre ele o noţiune generală, din pricina necurmatei schimbări în care ele se află.

109. PLATON, *Lahes* 198 D *Socrate:* Ştiinţa nu este una cu privire la trecut (la cele care s-au petrecut deja), alta asupra prezentului (cum se desfăşoară) şi o a treia despre viitor (cum ar fi cel mai bine să se întîmple şi cum se vor petrece de fapt lucrurile încă neîntîmplate), ci ea este una şi aceeaşi pentru toate acestea.

În fr. 103, se enumeră argumentele în numele cărora oamenii trebuie să evite cercetarea filosofică a Universului fizical (consacrîndu-se, în schimb, studiului celor omeneşti): *a.* este nefolositoare din punct de ve-

dere practic; *b.* e zadarnică, depășind puterile omului; *c.* e nelegiuită. Cu excepția cîmpului de informații științifice practice, obiectul cunoașterii este realitatea umană, în trei planuri, cel al eticii, cel al politicii (fr. 106—107) și cel al logicii (fr. 107). Fr. 109 asociază, pare-se, reflecția socratică de acel fel de a gîndi realitatea umană care se instaurează pentru prima oară în veacul V: considerarea ei în raport cu trecutul istoric (Democrit, hipocraticii, Tucidide și alții), cum și sub raportul optimei condiții viitoare, posibile ori nu[78]. Fr. 101 ar indica opinia socratică, aceeași cu a lui Platon, în problema adevărului: el există, omul poate spera că va fi în măsură să-l descopere. Înfruntarea argumentelor *pro* și *contra* nu conduce spre relativism gnoseologic. Exprimarea — socratică? exclusiv platoniciană? — ne aduce în atenție principiul etic modern, conform căruia merită să proclamăm idealuri înalte chiar intangibile, datorită virtuții lor stimualtive.

110. PLATON, *Protagoras* 343 B *Socrate*: [Înțelepții au înscris] pe templul de la Delfi cuvintele pe care toată lumea le venerează: „Cunoaște-te pe tine însuți" și „totul cu măsură".

111. XENOFON, *Amintiri* IV, 2, 24—27 *Socrate*: Ia spune-mi Euthydemos, ai fost vreodată la Delfi? — *Euthydemos*: Am fost, pe Zeus, de două ori. — *Socrate*: Ai văzut pe temple inscripția „Cunoaște-te pe tine însuți"? — *Euthydemos*: Mai e vorbă? — *Socrate*: N-ai luat seama la învățătura asta și nu ți-ai dat osteneală să te cunoști[79]... ... Omul care se cunoaște știe ce îi e folositor, deosebește ceea ce poate face de ceea ce nu poate; lucrînd ce-i stă în putință, face rost de cele de trebuință și trăiește fericit; ferindu-se de ce e peste puterile lui, înlătură greșelile și nenorocirea; și, cum e destoinic să judece pe ceilalți oameni, se folosește de ei ca să-și agonisească ce e bun și să se păzească de rele. Dimpotrivă, cel care nu se cunoaște, ci se înșală asupra valorii sale, zace în aceeași necunoștință de oameni și de lucruri omenești, ... se înșală asupra tuturor lucrurilor, lasă să-i scape binele și dă de nenorocire ... ... Cel care, neștiind ce face, se hotărăște pentru partea rea și dă greș în toate întreprinderile, nu numai că-și capătă pedeapsa de la nenorocirile ce i se întîmplă, dar e disprețuit, e luat de toți în rîs și trăiește în înjosire și necinste.

Expunerea ce se desfășoară pînă la IV, 2, 27—40 (fr. 169) se angajează într-o dialectică doritoare să evidențieze faptul că veritabila cunoaștere de sine ori de situații, cum și determinarea condițiilor de bine ori fericire impun capacitatea rațiunii de a depăși aparențele, contradicțiile proprii împrejurărilor, în vederea statornicirii adevăratelor valori, care sînt de ordinul esenței.

112. PLATON, *Alcibiade I* 130 E *Socrate:* Cel ce poruncește: „cunoaște-te pe tine însuți" — sufletul ne îndeamnă să ni-l cunoaștem ... (131 B) Înțelepciunea stă în a te cunoaște pe tine însuți ... (133 C) Ce poate fi mai divin în suflet decît așezarea cunoașterii și cugetării? ... Această parte a sufletului [cugetarea] se aseamănă așadar cu ceva divin, iar cel ce privește și cunoaște tot ce e divin într-însa — Zeul și cugetarea[80] — se va cunoaște astfel și pe sine însuși în cel mai înalt grad posibil ... Așadar, ațintindu-ne spre Zeu, vom avea parte de cea mai aleasă oglindă a rosturilor omenești, întru a sufletului virtute, iar astfel ne vom vedea și ne vom cunoaște cît mai bine pe noi înșine[81]... ... Dacă pe noi înșine nu ne cunoaștem și dacă sîntem lipsiți de înțelepciune[82], mai putem oare cunoaște cele ce țin de noi, atît cele rele cît și cele bune? — *Alcibiade:* Cum s-ar putea, Socrate? ... — *Socr.:* Potrivit însă celor spuse, ... [cel care] nu cunoaște pe cele ale altora nu va cunoaște nici rosturile cetăților.

113. — — 129 A Dar oare ușor îți cade a te cunoaște pe tine însuți, iar cel ce a înscris acest îndemn pe frontispiciul templului lui Apollon Pythicul[83] era un om de rînd, sau trudnică este această cunoaștere și nu stă la îndemîna oricui? ... Dar, Alcibiade, fie că este lesnicioasă această cunoaștere, fie că nu, în ce ne privește, lucrurile stau după cum urmează: cunoscînd acel lucru, am cunoaște degrabă îngrijirea pe care trebuie să ne-o acordăm nouă înșine, iar necunoscîndu-l, nu am putea să ne îngrijim de noi.

114. XENOFON, *Amintiri* III, 9, 6 [Socrate era de părere] că, să nu te cunoști pe tine însuți și să-ți închipui că știi ceea ce nu știi, înseamnă că ești aproape de nebunie. El adăuga că lumea nu socotește neghiobi pe cei ce se înșală asupra lucrurilor necunoscute de cei mulți, pe cînd ia drept proști pe cei ce se înșală asupra lucrurilor cunoscute de oricine.

Autocunoașterea este, în sistemul socratic, premisa necesară a *oricărei* cunoașteri; doar astfel poate fi corect înțeleasă concepția socratică din sferele religiei, eticii și politicii, așadar a teoriei și a ansamblului practicii sociale a omului, ca individ și cetățean.

Rațiune și experiență

115. PLATON, *Phaidon* 65 C *Socrate:* Lumina asupra realității nu vine ea oare, pentru suflet, din acțiunea de a cugeta, mai mult ca de oriunde? — *Simmias:* Da.

116. — *Theaitetos* 186 D *Socrate* [către Theaitetos]: Nu din percepțiile senzoriale reiese cunoașterea, ci din judecata privitoare la aceste percepții; numai în felul acesta se pare că e posibil să se afle ce este realitate și adevăr, iar nu într-alt fel.

117. — *Symposion* 219 A *Socrate* (către Alcibiade]: Ochiul minții începe să vadă bine atunci cînd ochiul cel trupesc își pierde din agerime.

118. — *Hippias Maior* 298 B *Socrate* [către Hippias]: Fiul lui Sophroniscos[84] ... nelăsîndu-mă să cred că știu lucruri pe care nu le știu, cu atît mai puțin (298 C) mi-ar îngădui să afirm în mod ușuratec altele pe care nu le-am verificat.

119. XENOFON, *Amintiri* II, 6, 39 *Socrate*: ceea ce se numește virtute se mărește prin învățătură și exercițiu.

120. — — IV, 5, 11—12 *Socrate* [către Euthydemos]: [Spre deosebire de cei care „caută plăcerea prin toate mijloacele" și seamănă deci cu animalele], omul cumpătat poate să caute binele în toate lucrurile, să le deosebească cu ajutorul experienței și a judecății, distingînd după genuri, să aleagă ce-i bun și să arunce ce-i rău.

121. — — III, 9, 1—2 *Socrate:* După cum se văd trupuri care țin mai bine decît altele la oboseală, tot astfel cred că natura face unele suflete mai tari decît altele, cînd e vorba să înfrunte primejdiile; văd oameni născuți în respectul acelorași legi, crescuți cu aceleași datorii, deosebindu-se mult între ei prin curaj. Cred că bărbăția înnăscută poate să crească mult prin învățătură și deprindere ... ... (III, 9, 3) Văd că în toate privințele oamenii se deosebesc, din natura lor, unii de alții și că în toate propășesc prin deprindere; de aici e învederat pentru mine că oamenii cei mai bine înzestrați de natură, cît și cei mai oropsiți trebuie să ia lecții și să se deprindă în ceea ce vor să se distingă.

Raţionalismul socratic se evidenţiază nu doar prin fragmentele de mai sus, dar şi prin cele ce susţin teza asupra caracterului exclusiv raţional „ştiinţific" al drumului spre virtute (fr. 141 şi urm.). E discutabil dacă gnoseologia lui Socrate lasă ori nu un oarecare loc unui moment emoţional, dar, în orice caz, subordonat. Indiscutabilă este admiterea altor factori, care nu pot să nu afecteze absolutitatea raţionalismului său, după cum s-a mai observat. Avem în vedere rolul „daimon-ului" lăuntric şi acela al „semnelor divine", fie ele vise, oracole ori altele. N-ar fi factori iraţionali, dar expresii ale faptului că similitudinea dintre raţiunea umană şi cea divină nu exclude însuşirea acesteia de a mai fi *extinsă* (vd. fr. 80, notaţiile ce-l însoţesc şi fr. 30 şi urm.). Refuzul de a admite în sfera celor „cereşti" eficienţa raţiunii ştirbeşte în modul cel mai grav principiul acesteia. Cu privire la ideea unităţii conştiinţei umane, comună lui Socrate şi lui Platon, se va vedea şi părerea lui B. Duquesne[65]. Fr. 118 exprimă teza unităţii dintre raţiune şi practică. Printre cei ce o examinează citām pe A.-J. Voelke[66]. Practicii i se acordă un rol însemnat, i se recunoaşte o valoare obiectuală, observă Tsatsos[67], ca şi raţiunii, dar neputîndu-se lipsi de fundamentul teoriei; spre justificare, filosoful citează adesea cazurile unor iluştri oameni de acţiune, avînd copii nereuşiţi: exemplul *practic* dat de părinte e insuficient.

Daimon-ul personal[68]

122. PLATON, *Apărarea lui Socrate* 31 C *Socrate:* În mine vorbeşte ceva divin, un Zeu; ... (31 D) Încă de cînd eram copil, există un glas care, ori de cîte ori se face auzit, mă opreşte să fac ceea ce aveam de gînd, dar niciodată nu mă îndeamnă să fac ceva.

123. — *Phaidros* 242 C *Socrate:* Cînd mă pregăteam ... primii semnul pe care mi-l trimite întotdeauna puterea divină — întotdeauna mă împiedică de la o acţiune tocmai cînd vreau s-o săvîrşesc ...; mi s-a părut ca şi cum aş fi auzit prin apropiere un glas care mă oprea de a pleca.

124. — *Theaitetos* 151 A *Socrate* [către Theaitetos]: Daimon-ul acela care se iveşte în mine nu mă mai lasă să am vreo legătură cu unii dintre ei [cu învăţăceii care l-au părăsit şi apoi au revenit], cu alţii însă îmi dă voie, iar aceştia din urmă fac din nou progrese.

125. — *Alcibiade I* 103 A *Socrate* [către Alcibiade]: Întrucît daimon-ul nu se mai împotriveşte, am venit, cum vezi, să-ţi vorbesc.

126. PSEUDO-PLATON(?), *Theages* 128-129 E *Socrate* [către Theages]: Există înlăuntrul meu ceva de ordin divin care mă însoţeşte şi ale cărui manifestări de început le-am simţit încă în copilărie. Este o voce care, atunci

cînd se face auzită, mă îndeamnă de fiecare dată să mă abţin de la ceea ce sînt pe punctul de a întreprinde, dar care niciodată nu mă împinge la acţiune. Mai mult, în cazul în care vreunul dintre prietenii mei îmi împărtăşeşte vreo intenţie de a face ceva, iar aceeaşi voce se lasă auzită, atunci, de asemenea, e vorba de a-l determina să renunţe, de a nu-i permite să întreprindă cele intenţionate. [Urmează exemple, în acest sens] Am spus toate acestea datorită faptului că însuşirea pe care o atribui eu acestei prezenţe, care e, într-un fel, daimonică, e o însuşire atotputernică atunci cînd e vorba de relaţiile mele cu aceia care-şi petrec timpul în tovărăşia mea. Multora din aceştia [daimon-ul] li se arată neprielnic, aşa că, pentru aceştia nu are nici un rost să-şi petreacă timpul în compania mea; aşadar nici nu mi-e cu putinţă să le acord tovărăşie. Mai sînt mulţi alţii în privinţa cărora el nu-mi cere să nu intru în relaţii; în acest caz, relaţia lor cu mine nu le e de nici un folos. În schimb, aceia a căror relaţie cu mine a obţinut ajutorul acestei forţe a vocii daimonice ... fac progrese cu adevărat rapide.

După părerea lui Th. Gomperz (*La philosophie des Grecs*, trad. A. Raymond, vol. II, p. 90), daimon-ul ar fi „ca un fel de instinct, o apreciere obscură dar concretă a aptitudinilor celui în cauză, *instinct* ce se degajează din fluxurile subconştiente sau inconştiente ale vieţii psihice". Am prefera termenul de *intuiţie*. Walther Kranz[89] foloseşte expresia „moralisches Bewusstsein", conştiinţă morală cu caracter personal (nu universal). Aceasta n-ar exclude o dublă coloratură, subiectiv umană şi divină. Dacă semnificaţia „daimon-ului" e de ordinul intuiţiei, atunci n-am avea a face cu o notă singulară-socratică, ci cu una de care ar beneficia toţi oamenii, ori măcar cei deosebit înzestraţi. În privinţa afirmaţiei de la finele fr. 126: e suspectă, căci Socrate insistă adesea asupra funcţiei de reţinere, nu de îndemn a daimon-ului. E drept că distincţia nu e prea evidentă: a „nu refuza" e aproape tot una cu „a accepta". Totuşi, dacă Socrate ar fi prezentat daimon-ul ca pe un diriguitor (pozitiv), ar fi contrazis trei teze ale sistemului său: caracterul înnăscut *bun* al esenţei umane (arătînd *ea* calea cea bună); forţa raţiunii; putinţa erorii: omul, din necunoaştere, poate greşi, căci daimon-ul nu-l reţine întotdeauna de la o decizie eronată. Vd. şi fr. 97.

Despre sofistică şi retorică

127. PLATON, *Protagoras* 312 A *Socrate* [către un Prieten]: În numele zeilor! Oare nu ţi-ar fi ruşine să te prezinţi înaintea grecilor ca sofist?

128. — *Euthyphron* 3 D *Socrate* [către Euthyphron] Spun fără reţinere, oricui, tot ce am de spus, nu numai fără plată* dar gata să plătesc eu însumi.

129. — *Gorgias* 463 A *Socrate:* Sînt de părere, Gorgias, că [retorica] nu este o îndeletnicire ce ţine de artă, ci una proprie unui spirit inventiv şi îndrăzneţ, prin natura lui abil în a-i cîştiga pe oameni. (463 B) Pe scurt, eu o numesc linguşire. Socotesc că mai sînt şi alte părţi ale acestei îndeletniciri, una din ele fiind bucătăria. Considerată a fi o artă, în concepţia mea nu este o artă, (463 C) ci un empirism şi o rutină. Tot părţi ale linguşirii consider eu că sînt retorica, găteala şi sofistica, patru ramuri pentru tot atîtea domenii.

130. — *Gorgias* 480 B *Socrate:* Pentru apărarea propriei persoane, sau a părinţilor, a prietenilor, a copiilor, ori a patriei vinovate de nedreptate, nu ne este de nici o utilitate retorica.

V. LOGICĂ

Teoria socratică în domeniul logicii este, după unii comentatori, deschizătoare de epocă. În textele de care dispunem, ea nu apare în formă teoretică, ci în formă *practică*. Logica socratică are la bază conceptul de universal, sprijinit pe cel ontologic de esenţă.

131. XENOFON, *Amintiri* IV, 6, 1 Iată cum deprindea Socrate pe prietenii lui în arta dialecticii: el credea că, dacă cunoaştem esenţa fiecărui lucru, o putem lămuri şi altora, însă dacă nu o cunoaştem, nu e de mirare dacă ne înşelăm singuri şi înşelăm şi pe alţii. El cerceta întotdeauna cu cei din jurul său ce anume este [în esenţa lui] fiecare lucru în parte (τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων). Ar cere multă osteneală să reproducem toate definiţiile (διωρίζετο) lui; voi arăta numai pe acelea care, după părerea mea, ne arată felul cum cerceta el. [În continuare, textul se referă la definirea noţiunilor de pietate, înţelepciune, curaj şi altele].

132. ARISTOTEL, *Despre părţile animalelor* I, 1, 642 a 24-31 Pricina pentru care înaintaşii noştri n-au considerat problemele în acest fel [adică din punctul de vedere

* Aluzie la procedeul sofiştilor de a primi plată pentru lecţiile lor.

al esenței lucrurilor] trebuie căutată în faptul că nu se ajunsese încă la o definiție clară a ceea ce este existența (τὸ τί ἦν εἶναι) și esența (ἡ οὐσία). Primul care a atacat un asemenea subiect a fost Democrit, nu ca pe ceva necesar teoriei sale fizicaliste, dar îndemnat de însăși cercetarea pe care o făcea. Un asemenea interes s-a dezvoltat pe vremea lui Socrate, dar cercetările asupra naturii au fost întrerupte și cei care se ocupau cu filosofia și-au îndreptat atenția spre virtutea utilitară și spre politică.

În fr. 131, contextul este aceia care legitimează sensul de *esență* al expresiei τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων. În fr. 105, se spune despre filosoful oralității că se dezicea de cercetarea „naturii" lucrurilor. Cele două texte nu se contrazic: aici, în fr. 131, vorbește cel care, voind să instituie o *știință a eticii*, revendică o corectă reglementare a *conceptelor*, ceea ce impune cugetarea asupra *universalului*; tocmai de aceea, este enunțat în fr. 105 refuzul angajării pe drumurile nepromițătoare ale fizicii. Am inclus fr. 132, întrucît, dintr-un ansamblu de texte, rezultă că Aristotel, vorbind de „vremea lui Socrate" are în vedere, cu maximă probabilitate, mai ales aportul socratic.

133. ARISTOTEL, *Metaphysica* XIII, 4, 1078 b 17-32 Socrate se mărginea la studiul virtuților morale și cel dintîi a căutat să stabilească definiții generale privitoare la aceste virtuți ... E cel dintîi care a căutat să afle ce este esența. Și pe bună dreptate proceda astfel, căci el căuta să facă silogisme, iar principiul silogismului este esența. În vremea aceea, dialectica nu era atît de înaintată ca să poată discuta asupra contrariilor, fără o determinare a noțiunii despre esență și asupra problemei dacă știința care se ocupă de contrarii e una și aceeași. De aceea sîntem îndreptățiți să atribuim lui Socrate două descoperiri în domeniul cercetării filosofice: procedeul inducției și definiția generală[90], principii care, amîndouă, constituie începutul oricărei științe. Dar el nu admite existența separată nici a Ideilor generale, nici a definițiilor [conceptelor]. Numai preconizatorii teoriei Ideilor le consideră ca separate, dînd acestor lucruri numele de Idei.

134. — — XIII, 9, 1086 a 37—b 5 Acești filosofi credeau că în domeniul celor materiale fiecare lucru e într-o curgere necurmată și că nici unul nu rămîne stabil, pe cînd universalul[91] se află în afara acestor lucruri individuale și e ceva deosebit de lucrurile materiale. Cum am arătat mai înainte[92], Socrate a fost acela care, prin stă-

ruirea sa asupra definiţiilor, a dat imboldul în această direcţie, dar el n-a despărţit generalul de individual şi bine a făcut că nu l-a despărţit[93].

135. XENOFON, *Amintiri* IV, 2, 11-18 *Socrate* [către Euthydemos]: Dar oare te-ai gîndit dacă e cu putinţă să capeţi această pregătire [de om politic] fără să fii om drept? — *Euth.*: M-am gîndit la asta, şi încă mult; cred că nu poţi fi bun cetăţean, fără să fii om drept. — *Socr.*: Aşadar, ţi-ai dat osteneala să cîştigi însuşirea asta? — *Euth.*: Cînd e vorba de dreptate, Socrate, cred că nu-mi ia nimeni înainte. — *Socr.*: N-au şi oamenii drepţi lucrările lor precum şi meseriaşii pe ale lor? — *Euth.*: Da, se înţelege. — *Socr.*: Poţi să le arăţi precum le arată meseriaşii? — *Euth.*: Cum să nu pot eu arăta faptele dreptăţii? Pe Zeus, aş putea să le arăt şi pe ale nedreptăţii, pentru că sînt destule şi le auzim şi le vedem în fiecare zi. — *Socr.*: Vrei să scrii aici un D şi dincoace un N? Să punem sub D tot ce ni-o părea că este fapta dreptăţii şi sub N tot ce o fi opera nedreptăţii. — *Euth.*: Dacă crezi că trebuie, să o facem. — *Socr.* [după ce Euthydemos a scris]: Aşadar este printre oameni minciuna? — *Euth.*: Este, se înţelege. — *Socr.*: În ce parte s-o punem atunci? — *Euth.*: Fireşte, că o s-o punem de partea nedreptăţii. — *Socr.*: Nu există printre ei şi înşelătorie? — *Euth.*: Mai încape vorbă? — *Socr.*: În ce parte s-o punem? — *Euth.*: Tot de partea nedreptăţii. — *Socr.*: Dar vătămarea altuia? — *Euth.*: Există şi ea. — *Socr.*: Dar robirea oamenilor? — *Euth.*: Şi ea. — *Socr.*: Astfel, din toate astea n-o să punem nimic de partea dreptăţii? — *Euth.*: Ar fi cumplit lucru. — *Socr.*: Dar dacă un general ia în robie o cetate nedreaptă şi duşmană, îl vom învinovăţi de nedreptate? — *Euth.*: Nu, fireşte. — *Socr.*: Vom spune, aşadar, că lucrează cu dreptate? — *Euth.*: Nici vorbă. — *Socr.*: Şi dacă-n timpul războiului se slujeşte de vreo înşelătorie? — *Euth.*: Şi aceasta e un lucru drept. — *Socr.*: Dar dacă fură şi răpeşte bunurile duşmanilor, n-are dreptatea de partea lui? — *Euth.*: Se înţelege, însă credeam la început că întrebările tale nu privesc decît pe prieteni. — *Socr.*: N-ar trebui aşadar să punem şi de partea dreptăţii tot ce pusesem în partea nedreptăţii? — *Euth.*: Ba, cred că da. — *Socr.*: Vrei, aşadar, după ce am statornicit astfel aceste

lucruri, să punem ca temei că sînt drepte împotriva dușmanilor și nedrepte față de prieteni și că față de aceștia din urmă trebuie să fim cît se poate mai cinstiți? — *Euth.*: Mă-nvoiesc. — *Socr.*: Dar dacă un general, văzîndu-și oastea abătută, îi vestește pe ostași că se apropie aliați și prin minciuna asta le dă curaj, de ce parte să punem înșelătoria aceasta? — *Euth.*: După părerea mea, de partea dreptății. — *Socr.*: Dacă un copil are nevoie de un leac și nu vrea să-l ia pînă ce tatăl său nu i-l dă ca mîncare, însănătoșindu-l prin această șiretenie, în ce parte vom așeza înșelătoria? — *Euth.*: La un loc cu cea dintîi. — *Socr.*: Dacă, văzînd un prieten cuprins de deznădejde, ne temem să nu-și puie capăt zilelor și ascundem sau îi smulgem sabia sau orice altă armă, în ce parte punem această faptă? — *Euth.*: Pe Zeus, tot de partea dreptății! — *Socr.*: Va să zică, spui că nu sîntem datori să fim pe deplin cinstiți nici față de prieteni! — *Euth.*: Nu, se înțelege, și-mi iau îndărăt vorba spusă mai sus, dacă-mi dai voie — *Socr.*: E mult mai bine așa, decît să statornicim un principiu greșit[94].

136. PLATON, *Theaitetos* 146 E *Socrate*: Problema pusă, Theaitetos, nu era aceea referitoare la obiectul științelor, nici aceea de a ști cîte științe există. Scopul întrebărilor ce ți s-au pus nu consta în a le enumera, ci în a afla ce anume este știința ca atare.

137. XENOFON, *Amintiri* IV, 6, 13-15 Dacă [pe Socrate] îl contraziceai în ceva fără să aduci dovezi limpezi, sau dacă spuneai, fără vreo demonstrație (ἀπόδειξις) că cutare cetățean e mai înțelept ... atunci aducea toată discuția spre principiul fundamental (ἐπὶ τὴν ὑπόθεσις), cam în chipul următor: „Spui că omul de care vorbești atita bine e cetățean mai de ispravă decît cel pe care-l laud eu? ... De ce să nu vedem de la început după ce putem cunoaște pe un bun cetățean? ... Aducînd astfel toate întrebările spre obîrșia lor, adevărul ieșea la iveală.

138. PLATON, *Euthyphron* 6 D-E *Socrate* [către Euthyphron]: Amintește-ți că nu te-am rugat să-mi arăți una sau două din multele fapte pioase, ci chipul acela anume (αὐτὸ τὸ εἶδος) care face ca faptele pioase să fie pioase; doar ai spus că, datorită unui caracter unic (ἰδέα), faptele nelegiuite sînt nelegiuite, iar cele pioase, pioase ... Învață-mă, așadar, care este acest caracter specific (ἰδέα),

pentru ca, privind la el şi folosindu-l ca pildă (παράδειγμα), să pot spune despre faptele tale sau ale altuia că, fiindu-i asemenea, sînt pioase, iar că nefiindu-i, nu sînt.

Principalul cuprins al fr. 133-138 indică preocupările socratice privind inducţia şi conceptul. După părerea lui Dan Bădărău[95], prin „procedeul inducţiei", Aristotel nu înţelege raţionamentul inductiv ştiinţific, ci o speculaţie bazată pe analogie, care ne permite să reţinem obiecte comune, universale, adică esenţe. Guthrie observă că reflecţia socratică pe tema inducţiei se resimte de pe urma faptului că precede momentul istoric al teoretizării codificate a logicii, dar are oricum meritul de a fi recunoscut că inducţia duce la obţinerea definiţiei generale (*op. cit.*, p. 110). Contribuţia socratică în logică a fost contestată adesea. Astfel, J. Henzel neagă existenţa, la Socrate, a unei teorii a inducţiei, ori a definiţiei[96]; Nicolai Hartmann[97], Aram Frenkian[98] contestă faptul că Socrate a avut noţiunea de concept. În literatura mai nouă, asemenea opinii sînt rare. Contribuţia socratică e dimpotrivă apreciată pozitiv, între alţii, de Shorey (*op. cit.*, p. 13), Guthrie, Strumpf (*op. cit.*, p. 42), Pierre Aubenque (în dezbaterea citată)[99]. Fr. 138 evidenţiază unul din cazurile în care în mod discret teze socratice sînt luate de Platon ca puncte de sprijin pentru semnificaţii care nu mai sînt socratice, ci platoniciene. Prin sensurile de *esenţă, unitate a virtuţii în raţiune, concept* întemeiat pe *definiţie*, textul e socratic. Termenii de εἶδος şi ἰδέα aparţin însă lexicului platonician. Paradigma — παράδειγμα — care, dirijînd gîndul nostru, *transcende* lucrul, este, prin formă şi conţinut, platoniciană.

139. XENOFON, *Amintiri* IV, 5, 12 El [Socrate] spunea că cuvîntul *dialegesthai* (τὸ διαλέγεσθαι — confruntarea celor spuse) vine de la obiceiul oamenilor de a se întruni pentru a chibzui asupra lucrurilor şi a le orîndui pe genuri; trebuie să ne pregătim cu cea mai mare grijă pentru deprinderea aceasta şi să-i închinăm toate puterile, deoarece îndeletnicirea asta face pe oameni cei mai virtuoşi, cei mai iscusiţi oameni politici şi cei mai buni dialecticieni[100].

140. PLATON, *Alcibiade I* 117 A *Socrate*: Este vădit că lucrurile asupra cărora, fără voie, dai răspunsuri contradictorii, nu le cunoşti.

VI. ETICĂ. ESTETICĂ. EDUCAŢIE

Etica, disciplină ştiinţifică

141. DIOG. LAËRT. I, 14 Socrate a introdus în filosofie studiul eticii.

142. XENOFON, *Amintiri* IV, 2, 20 *Socrate* [către Euthydemos]: Crezi că se poate învăţa dreptatea şi că există

o ştiinţă a dreptăţii, după cum există o ştiinţă a literelor? — Euthydemos: Cred că da.

143. ARISTOTEL, *Etica către Eudemos* I, 5, 1216 b 2—10 Socrate cel bătrîn era încredinţat că a cunoaşte virtutea reprezintă un scop şi făcea cercetări să afle ce este justiţia, ce este curajul şi fiecare din ipostazele virtuţii. Şi aceste cercetări le făcea în chip lăudabil. Căci el considera că toate virtuţile sînt ştiinţe şi, în consecinţă, dacă ajungi să ştii ce este justiţia înseamnă că eşti şi drept[101]. Odată deci ce am terminat să învăţăm geometria şi arhitectura, înseamnă implicit că sîntem geometri şi arhitecţi. Iată de ce încerca el să afle ce este virtutea, fără însă [să fie preocupat] de cum şi pe ce căi se dobîndeşte.

144. — *Moralia Magna* I, 1, 1182 a 15—23 După acesta [Pythagoras], Socrate a vorbit mai mult şi mai bine despre virtuţi[102], deşi nici el n-a avut dreptate. Într-adevăr, el făcea din virtuţi, ştiinţe.

145. — — I, 1, 1183 b 8—13 Nu este justificat faptul că Socrate făcea din virtuţi ştiinţe.

146. PLATON, *Protagoras* 361 B *Socrate:* În acest chip, reiese cu prisosinţă că virtutea poate fi învăţată.

147. — *Menon* 87 C *Socrate:* Dacă virtutea e o ştiinţă, e limpede că ea poate fi învăţată[103].

148. ARISTOTEL, *Etica către Eudemos* III, 1, 1230 a 7—10 Lucrurile stau tocmai pe dos de cele ce credea Socrate, cînd considera curajul o ştiinţă. Căci cei care se pricep să se caţere pe catarge o fac nu pentru că sînt conştienţi de pericolul ce-i aşteaptă, ci fiindcă ştiu cum să se ferească de acest pericol.

149. — *Etica către Nicomachos* III, 11, 1116 b 3-5 Pe cît se pare, tot curaj este şi experienţa dobîndită pentru fiecare activitate în parte. De aici şi Socrate era încredinţat că a fi curajos este o ştiinţă.

150. — *Moralia Magna* I, 20, 1190 b 27-29 Socrate nu avea dreptate cînd considera curajul drept o ştiinţă (ἐπιστήμη).

151. XENOFON, *Amintiri* III, 9, 4 El [Socrate] nu despărţea ştiinţa de înţelepciune (σοφία) ca autodisciplinare[104], şi socotea om înţelept şi înzestrat [cu însuşirea de a se autoguverna] pe cel care, cunoscînd binele şi frumosul, le şi pune în practică şi care, cunoscînd răul, se fereşte de

el. Întrebat fiind, dacă socoteşte drept înţelepţi şi stăpîni pe sine pe cei care, ştiind ce trebuie să facă, procedează tocmai dimpotrivă, răspunse: „Sînt deopotrivă de neînţelepţi şi de lipsiţi de stăpînire de sine (ἀκρατεῖς).

Etica este o ştiinţă: *a.* este obiectul unei cunoaşteri exclusiv raţionale; *b.* acest obiect — virtutea, binele — este însăşi esenţa umană, exprimată într-un concept susceptibil a fi statornicit prin intermediul unei definiţii generale corect instituite, deci în mod ştiinţific; *c.* e unitară, dat fiind că virtutea însăşi e una singură, deşi însuşirile „virtuoase" sînt mai multe; spunînd „curajul e o ştiinţă", înţelegem că este de domeniul demersului ştiinţific; *d.* este de domeniul *studiului*, dirijat de *logică*. Se pare că asocierea conceptelor σοφία (înţelepciune) şi σωφροσύνη (autodisciplinare), în opoziţie cu ἀκρασία (nestăpînirea de sine), este specific socratică. Probabil că principiul „virtutea este ştiinţă" era proclamat de Socrate spre a evidenţia caracterul de esenţă, cu semnificaţie teoretică universală a virtuţii-bine, împotriva concepţiei lui Protagoras despre caracterul concret-variabil al binelui, în funcţie de împrejurările din cetate. Totuşi, conceptul socratic de ştiinţă include cu necesitate nota de *finalitate practică*. Const. Tsatsos[105] afirmă, ca semnificaţie a tezei „virtutea e ştiinţă", pe aceea conform căreia doar cel conştient de raţiunea acţiunii sale procedează moral.

Virtutea-Bine; însuşirile morale

152. PLATON, *Apărarea lui Socrate* 38 A Pentru un om, e cel mai mare bine să discute în fiecare zi despre virtute.

153. — *Alcibiade I* 135 B *Socrate:* Prin urmare, nu puterea tiranică trebuie s-o cauţi, nobile Alcibiade, pentru tine sau pentru cetate, dacă vreţi să aveţi parte de fericire, ci virtutea.

154. — *Menon* 88 C *Socrate:* Dacă virtutea face parte din înclinările sufletului şi dacă este în mod necesar folositoare, ea trebuie să fie raţiune, deoarece nici o înclinare a sufletului, luată în sine, nu este nici folositoare, nici vătămătoare, ci devine vătămătoare sau folositoare, după cum i se adaugă raţiunea sau nesăbuinţa (88 D). După raţionamentul ăsta, virtutea trebuie să fie un fel de raţiune, de vreme ce este folositoare ... (88 E) Atunci, nu-i aşa că putem spune în general că, la om, toate depind de suflet, iar facultăţile sufletului (89 A) depind la rîndul lor de raţiune, cîtă vreme vor să fie bune? Rezultă că utilul este raţiunea. Pe de altă parte, am stabilit că virtutea este utilă, nu? — *Menon:* Desigur. — *Socrate:* Înseamnă că

virtutea este rațiune, fie în întregime, fie numai în parte, nu? — *Menon:* Mi se pare că spusele tale sînt adevărate, Socrate.

155. ARISTOTEL, *Moralia Magna* I, 34, 1198 a 10—13 Socrate greșea cînd spunea că virtutea este rațiune (λόγος); [după părerea lui] nu folosește la nimic să faci fapte de vitejie și de dreptate dacă nu ești conștient de ceea ce înfăptuiești și dacă acțiunea nu este deliberată. Din această cauză, susținea el, virtutea este tot una cu rațiunea. Aici însă greșea. Filosofii contemporani nouă vorbesc mai bine [despre această problemă].

156. XENOFON, *Apologia lui Socrate* 5 *Socrate:* Plăcerea de căpetenie este a ști că viața a fost trăită în evlavie și dreptate.

157. PLATON, *Gorgias* 470 E *Socrate:* Bărbatul desăvîrșit și bun[106], de asemenea și femeia, este fericit, iar cel nedrept și rău, nefericit.

158. — — 497 A *Socrate:* Plăcerea nu înseamnă fericire și nici chinul nefericire, astfel că plăcerea este altceva decît binele.

159. — *Statul* I, 354 A *Socrate:* Deci cel drept e fericit, cel nedrept, nefericit? — *Thrasymachos:* Fie ... — *Socrate:* Deci niciodată nedreptatea nu este mai folositoare decît dreptatea.

160. — *Alcibiade I* 116 D *Socrate:* Faptele drepte sînt folositoare.

161. — *Menon* 87 E *Socrate:* Dacă sîntem buni, sintem și folositori, căci lucrurile bune sint folositoare... Prin urmare, virtutea este și ea un lucru folositor? — *Menon:* Așa rezultă din ceea ce am admis.

162. ARISTOTEL, *Etica către Eudemos* VII, 1, 1235 a Pentru unii, numai foloasele ce le trag par a fi singura dovadă de prietenie. Semn că așa stau lucrurile este că toată lumea urmărește utilul, în timp ce respinge inutilul, așa cum spunea și bătrînul Socrate referindu-se la modul cum omul scuipă și își taie părul și unghiile[107]. Noi — mai spunea el — aruncăm părțile inutile [din corpul nostru] și pînă la urmă, cînd vine moartea, întreg corpul. Căci un cadavru este inutil. Pentru cine însă mai reprezintă ceva, ca la egipteni, el este păstrat.

Utilitarismul socratic — fr. 159-162 — este, primordial, colectiv, vizînd comunitatea umană; e personal, ca pozitivitate a binelui. Jacques Folion, reluînd opinia expusă de Evelyne Méron[108], crede a vedea la Socrate tendinţa de a opune un utilitarism elevat celui personal egocentric. Comparînd textele din *Euthyphron* 278 E şi 282 A, observăm că, pentru Socrate, expresiile εὐδαιμονεῖν, a fi fericit şi εὖ πράττειν sînt echivalente, Const. Ritter[109] aminteşte faptul că εὖ πράττειν înseamnă totodată *a face bine* şi *a te simţi bine* (ca urmare a celor bine făcute).

163. XENOFON, *Symposion* VIII, 12—13 *Socrate*. Dragostea de suflet e cu mult mai presus decît a trupului ... (VIII, 28—29) Nu numai oamenii, ci chiar zeii şi semizeii pun mai presus iubirea sufletească decît legătura trupească.

164. PLATON, *Symposion* 210 B *Socrate* [relatînd spusele Diotimei din Mantineea, o femeie inspirată de zei]: „înţeleptul e dator să socotească frumuseţea spirituală mai presus de cea trupească".

165. — *Alcibiade I* 132 C *Socrate:* Grija corpurilor şi a bogăţiilor s-o lăsăm în seama altora.

166. — *Gorgias* 505 B *Socrate:* Înfrinarea sufletului este mai bună decît neînfrînarea[110].

167. — — 491 E *Socrate:* Este înţelept şi stăpîn pe sine cel ce comandă plăcerilor şi dorinţelor din el[111].

168. XENOFON, *Amintiri* IV, 5, 11 *Socrate:* E vreo deosebire Euthydemos, între omul necumpătat (ἀκρατής) şi dobitocul cel mai prost? Acela care n-are niciodată în vedere binele, care caută plăcerea prin toate mijloacele cu putinţă, se poate oare deosebi de lighioanele cele mai lipsite de judecată?

169. — — IV, 2, 27—40 *Socrate* [către Euthydemos]: Cunoşti temeinic ce e bine şi ce e rău? [Răspunsurile lui Euthydemos îl fac pe Socrate să-i arate că adesea ceea ce în aparenţă se arată a fi rău, este în fond ceva bun şi viceversa]. — *Euthydemos:* Cel puţin, e lucru hotărît că fericirea e un bine, Socrate. — *Socrate:* Da, însă numai cînd n-o faci să constea în bunuri îndoielnice. — *Euthydemos:* Ce poate fi îndoielnic, dintre bunurile care ne aduc fericirea? — *Socrate:* Nici unul, decît să nu adaugi la ea frumuseţea, puterea, bogăţia, renumele... — *Euthydemos:* Dar, Doamne, cum să nu le adaugi? ... — *Socrate:* Mulţi, din pricina frumuseţii lor, au fost siluiţi de acei care se înnebunesc după frumuseţe; mulţi oameni, încrezători în puterea lor, s-au apucat de lucrări peste puterile lor şi

au dat nu de mici nenorociri; mulţi s-au înmuiat din pricina bogăţiei şi au căzut în cursele pe care li le întindea lăcomia; mulţi alţii găsiră în faimă şi în puterea politică un izvor de nenorocire.

Comportamentul moral aflîndu-se sub imperiul cunoaşterii raţionale, termenul ἀκρασία — de unde ἀκρατής din fr. 168 — cu semnificaţia de nestăpînire de sine, e echivalat de Socrate ignoranţei şi stupidităţii. Textul din fr. 169 — deja relevat sub aspectul său dialectic — are şi semnificaţia etică de departajare între voluptăţile de ordin *exterior*, ca puterea ori bogăţia, cu caracter îndoielnic, sau chiar înşelător, şi adevăratele valori, de ordin *lăuntric*, pur sufletesc.

170. PLATON, *Protagoras* 331 B *Socrate:* Dreptatea este ceva pios şi pietatea este ceva drept.

171. — *Gorgias* 509 C *Socrate:* Dat fiind că există două situaţii, cea de a nedreptăţi şi cea de a fi nedreptăţit, spunem că a nedreptăţi este un rău mai mare, iar a fi nedreptăţit, un rău mai mic.

172. — — 474 B *Socrate:* A comite nedreptatea este mai rău decît a fi victima nedreptăţii; a nu fi pedepsit este mai rău decît a fi pedepsit.

173. ARISTOTEL, *Analiticile secunde* II, 13, 97 b 15—25 Să zicem că am căuta să definim ce este mărinimia; ar trebui să luăm seama la cîţiva oameni mărinimoşi, cunoscuţi ca atare, pentru a vedea ce anume au ei în comun, prin ce devin asemănători. Iată-l pe Alcibiade[112], considerat mărinimos, sau pe Achile, sau pe Aiax[113]. Ce este atunci acel ceva unic, pe care toţi îl posedă? Faptul de a nu suporta insulta. Primul s-a războit, al doilea s-a mîniat, iar ultimul s-a sinucis. Să revenim însă la alţii, cum ar fi Lysandros[114], sau Socrate. Dacă vom ajunge la concluzia că erau indiferenţi la bine sau la rău în viaţa lor personală, atunci, ţinînd seama de aceste două atitudini, observăm ce au identic, şi anume linişte sufletească deplină (ἀπάθεια) în faţa loviturilor soartei şi lipsa de emoţie cînd deveneau ţinta unor insulte. Dacă nu observăm nimic, înseamnă că mărinimia are două specii diferite (δύο εἴδη).

174. — *Etica către Eudemos* III, 1, 1229 a 12, 14—16 Există cinci specii de curaj[115], [astfel numite după asemănarea lor cu autenticul curaj] ... Acest curaj [al soldatului care luptă] se dobîndeşte prin experienţă şi prin cunoaşterea nu a pericolului ce te ameninţă, cum pretin-

dea Socrate, ci prin cunoaşterea mijloacelor de a evita pericolele.

175. XENOFON, *Amintiri* I, 2, 57 Cînd Socrate recunoştea că munca e folositoare şi bună pentru om, că lenea, dimpotrivă, e vătămătoare şi ruşinoasă, că una e un bine, cealaltă un rău, el voia să spună că a face binele înseamnă a lucra, şi a lucra în cinste, pe cînd el socotea ca oameni leneşi pe cei care jucau zar şi care se dedau la îndeletniciri pe cît de vicioase, pe atît de funeste.

176. ARISTOTEL, *Politica* I, 13, 1260 a 20—24 Nici însuşirile intelectuale, nici curajul, nici simţul dreptăţii nu sînt aceleaşi la bărbat şi la femeie, aşa cum credea Socrate ci, în primul caz remarcăm curajul de a comanda, în al doilea, cel de a aduce la îndeplinire poruncile.

Diferenţa spirituală dintre bărbat şi femeie nu poate fi de ordinul esenţei, aceasta constituind un universal uman absolut, deci invariabil. Diferenţa se conturează deci la nivelul actualizării esenţei, datorită gradului diferit de cunoaştere, sau, cum crede R. Flacelière, în funcţie de νόμος, adică de legea cetăţii şi de moravuri[116].

177. XENOFON, *Amintiri* I, 3, 8 El [Socrate] dădea sfatul să ne păzim din răsputeri de dragostea cu băieţii.

După părerea aproape unanimă, Socrate respingea homosexualitatea. Un punct de vedere diferit, la Émile Boutroux: negarea ei ar fi însemnat pentru Socrate un atentat la libertate[117].

„Nimeni nu comite răul cu bună ştiinţă"

178. ARISTOTEL, *Moralia Magna* II, 6, 1200 b 25—29 Socrate, bătrînul, înlătura deci total şi nega că există lipsă de stăpînire de sine[118]. El susţinea că nimeni care ştie ce-i răul n-ar putea prefera cele rele. Cel ce nu-şi controlează pornirile — deşi ştie că nu se poartă cum trebuie — merge mai departe pe aceeaşi cale, condus de îndemnuri iraţionale. La baza unui asemenea raţionament, aşadar, Socrate susţinea că nu există lipsă de stăpînire de sine.

179. PLATON, *Protagoras* 358 B-D *Socrate:* Toate faptele care ţintesc la o viaţă plăcută şi fără durere nu sînt oare frumoase şi folositoare? ... — Li se păru [interlocutorilor lui Socrate] că da. — Deci dacă ceea ce este plăcut este bun, nimeni, ştiind sau crezînd că există alte lucruri mai bune decît cele pe care le face şi care îi stau

în putință, nu le va mai face pe cele dintîi, putîndu-le face pe cele mai bune. Iar a fi învins nu înseamnă altceva decît neștiință, în timp ce a fi mai tare nu e altceva decît știință. — Toți [cei prezenți] au încuviințat ... — *Socrate:* Se poate spune că nimeni nu recurge cu dinadinsul la cele rele, sau la cele ce i se par rele; pe cît se pare acest lucru nici nu este în firea omului, anume să săvîrșească acele lucruri pe care le socotește rele, în locul celor bune.

180. — — 357 D *Socrate:* Cei ce greșesc, o fac din lipsa de știință în ceea ce privește alegerea celor plăcute și a celor neplăcute, adică a binelui și a răului.

181. ARISTOTEL, *Etica către Nicomachos* VI, 13, 1144 b 14—21, 28—30 După cum există două specii de opinii (τὸ δοξαστικόν), axate pe îndrăzneală și pe chibzuință (φρόνησις), tot așa există și două specii de atitudine etică. Una, care provine de la natură, alta, care este virtutea prin excelență (κυρία). Din aceste două, ultima nu se naște fără chibzuință. De aceea, unii filosofi[119] susțin că toate virtuțile ar fi condiționate de chibzuință, iar Socrate ... credea că orice virtute reprezintă o atitudine chibzuită — și aici greșea el — dar se exprima foarte bine cînd afirma că nu există virtute fără chibzuință ... Așadar, Socrate considera că virtuțile țin de sfera *logos*-ului [și anume că toate sînt științe][120].

182. PLATON, *Protagoras* 345 E *Socrate:* Nici unul dintre învățați nu socotește că există vreun om care să greșească de bună voie sau să facă cele urîte și rele cu bună știință, ci ei știu bine că toți cei ce săvîrșesc fapte urîte și rele le fac fără voia lor.

183. — — 355 A-B *Socrate:* Devine ridicol a zice că adesea omul, cunoscînd că cele rele sînt rele, totuși le săvîrșește, mînat și buimăcit de plăceri, deși ar putea să nu le facă; sau a zice că, deși omul cunoaște cele bune, totuși nu vrea să le facă din pricina plăcerilor de moment care îl înving.

184. — *Menon* 78 A-B *Socrate:* Prin urmare, nimeni nu vrea lucrurile rele, Menon, cîtă vreme nu vrea să ajungă în situația asta [adică în situația de a suferi]. Căci ce altceva înseamnă să suferi decît să dorești lucrurile rele și să le și ai? — *Menon:* ... E adevărat, Socrate, că nimeni nu vrea lucrurile rele.

185. ARISTOTEL, *Moralia Magna* I, 9, 1187 a 5—13 După aceasta este necesar să examinăm dacă este sau nu posibil să dobîndim [virtutea]. Dar, așa cum spunea Socrate, nu ţine de noi să fim virtuoşi sau ticăloşi. Dacă cineva, susţinea el, va întreba pe indiferent cine cum ar vrea el să fie, drept sau nedrept, nimeni nu va alege nedreptatea. Lucrurile stau la fel şi pentru curaj, laşitate şi tot așa, mereu, pentru toate celelalte virtuţi. În acest caz este evident că dacă anumite persoane sînt ticăloase, nu pot fi așa după voia lor, de unde rezultă că nici virtuoşi nu sînt potrivit voinţei lor. O asemenea argumentare este însă greșită.

186. — *Etica către Nicomachos* VII, 2, 1145 b 21—27; 31—34; 5, 1147 b 14—17 Cineva se va găsi poate în încurcătură dacă-și va pune problema cum de este cu putinţă ca un om cu dreaptă judecată să apuce pe cărări greşite. Unii [filosofi] pretind că cel ce ştie nu este în stare de aşa ceva. Căci — cum considera Socrate — este lucru de mirare, acolo unde ştiinţa este prezentă, ca să învingă o altă forţă și să tîrîie ştiinţa la pămînt, întocmai ca pe o sclavă. Într-adevăr, Socrate combătea total opinia că nu există stăpînire de sine; [după el], nimeni întreg la minte nu acţionează împotriva a ceea ce este mai bine. [Dacă o face], o face din neştiinţă ... Anumiţi [filosofi] sînt de acord cu unele teze, alţii nu. Aceştia sînt de acord că nu există nimic mai presus de ştiinţă, însă nu sînt de acord cu teza că nimeni nu acţionează împotriva a ceea ce consideră că reprezintă mai binele ... Şi, pe cît se pare, se întîmplă tocmai ceea ce căuta Socrate. Pasiunea nu se iveşte atunci cînd domină ceea ce pare a fi prin excelenţă ştiinţă[121], şi nici aceasta nu este tîrîtă la pămînt de pasiune, ci doar atunci cînd se dezlănţuie registrul sensibilităţii.

187. XENOFON, *Amintiri* III, 9, 4—6 *Socrate:* Toţi oamenii aleg din faptele ce le pot face pe acelea care le vor fi de folos. De aceea cred că cei ce fac răul sînt totodată şi neştiutori şi lipsiţi de prudenţă ... Dreptatea şi celelalte virtuţi nu sînt decît ştiinţă: căci toate faptele drepte şi virtuoase sînt şi bune şi frumoase în acelaşi timp; acei care le cunosc nu pot să puie nimic mai presus de ele, iar acei ce nu le cunosc, nu numai că nu le pot făptui, dar chiar cînd încearcă, nu fac decît greşeli. De vreme ce nu

putem face nimic frumos, bun, cinstit, decît prin virtute, dreptatea și toate celelalte virtuți nu sînt decît știință. Nebunia e opusă înțelepciunii, dar neștiința și nebunia nu sînt același lucru; să nu te cunoști pe tine însuți, să-ți închipui că știi ceea ce nu știi, înseamnă că ești tare aproape de nebunie.

188. PLATON, *Gorgias* 509 D-E—510 A *Socrate:* [Ce se întîmplă cînd cineva] săvîrșește nedreptatea? Oare dacă vrea să nu nedreptățească, asta este de ajuns, și el nu va face nedreptăți, ori și în acest caz este nevoie să dobîndească o anumită putere și artă, pe care, dacă nu le învață și le practică, va comite nedreptăți? ... [Așadar, întreabă mai departe Socrate], am avut vreo justificare cînd am căzut de acord că nimeni nu comite nedreptatea de bună voie, ci cu toții o comit involuntar? — *Kallicles:* Așa trebuie să fie, Socrate ...

„Nimeni nu comite răul cu bună știință" exprimă concentrat intelectualismul eticii socratice (vd. și fr. 110 și urm. referitoare la autocunoaștere și 115 și urm. privind rațiunea și experiența). Formula nu urmează a fi apreciată atît sub raportul eficienței ei explicative — orice nereușită poate fi atribuită unei insuficiențe, chiar nedescifrată, a cunoașterii raționale — cît mai ales prin funcția ei de manifest în favoarea nelimitatei sporiri a înțelepciunii. Enunțul e semnificativ pentru caracterul absolut, de identitate constantă, al conceptelor etice socratice, în speță mai ales cele de bine și rău, inflexibile în raport cu condițiile concrete, variabile. Dar — relevă fr. 188 — la cunoașterea binelui și dorința de a-l înfăptui trebuie să se adauge energia necesară în acest scop, iar aceasta *se deprinde*, e un meșteșug ce se învață în practică. În mod neașteptat Aristotel, care discută teza în *Etica către Nicomachos* VII, 5, 1147 a—b, aderă în parte la ea, dîndu-i o motivare întrucîtva diferită. O minuțioasă cercetare contemporană a temei, semnalăm la Gregory Vlastos[122] și — replicîndu-i („nimeni nu urmărește cu intenție ceea ce crede a ști, cu sau fără temei, ca fiind rău pentru el") — la Norman Gulley[123]. Vd. și notațiile în temă ale lui Franz Dirlmeier[124].

Estetica prin kalokagathia

189. PLATON, *Alcibiade I* 115 A *Socrate:* Toate cele drepte sînt și frumoase. — *Alcibiade:* Da ... — *Socrate:* (116 A) Nimic din rîndul celor frumoase, în măsura în care are parte de frumusețe, nu este rău, și nimic din rîndul celor urîte, în măsura în care are parte de urîțenie, nu este bun ... (116 C) Constatăm deci din nou că frumosul și binele sînt una[125].

190. — *Protagoras* 359 E *Socrate*: Dacă e un lucru frumos este şi bun ... (360 A) Dar, de vreme ce este un lucru frumos şi bun, nu-i aşa că e şi plăcut?

191. — *Menon* 77 B *Socrate* [către Menon]: Atunci cînd cineva doreşte lucruri frumoase, nu spui oare prin asta că doreşte lucruri bune? — *Menon*: Chiar aşa.

192. — *Gorgias* 475 A *Polos* [către Socrate]: Ce bine defineşti acum, Socrate, frumosul, în funcţie de plăcut şi de bun!

193. — *Hippias Maior* 295 C *Socrate* [către Hippias]: Frumosul deci, aş spune eu, este utilul.

194. — *Statul* IX, 589 C-D *Socrate*: Actele frumoase ori urîte, dacă astfel au fost statornicite de legi, oare nu le vom declara a fi astfel, dat fiind că cele frumoase sînt aşa deoarece supun tot ce este animalic în natura noastră sub autoritatea omului sau, mai bine zis, sub autoritatea Divinităţii? Iar cele rele, dimpotrivă, deoarece înrobesc ceea ce este în noi senin faţă de ceea ce e sălbatec? [interlocutorul confirmă].

195. — *Hippias Maior* 295 C-D *Socrate*: Frumoşi, obişnuim să spunem, nu sînt ochii care nu pot să vadă, ci aceia care o pot face şi care folosesc tocmai la văzut... Tot astfel spunem şi despre trup că este frumos, aşa potrivit cum se arată pentru alergări şi lupte; animalele apoi, calul, cocoşul, prepeliţa, pe toate le numim frumoase; să nu mai vorbim de tot soiul de ustensile, care cu patru roţi sau corăbii, fie ele negustoreşti sau de război; în sfîrşit, toate instrumentele folosite în muzică şi în alte arte, ba chiar, dacă vrei, pînă şi obiceiurile şi legile — pe toate le numim frumoase, gîndindu-ne la unul şi acelaşi lucru, adică cercetîndu-le pe fiecare în parte potrivit naturii, alcătuirii şi stării în care se află. Iar despre ceea ce este folositor, noi spunem că este frumos tocmai în măsura în care este folositor, servind unor scopuri anume şi în împrejurări anumite; şi urît, îi spunem acelui obiect care în toate aceste privinţe se dovedeşte a nu fi de folos.

196. XENOFON, *Oiconomicul* VI, 12 *Socrate* [către Kristobulos]: Am întîlnit într-o zi un om ce mi s-a părut a fi dintre aceia cărora li se cuvine cu adevărat atributul de frumos şi bun[126] ... [E vorba de] cei cu adevărat demni să poarte prestigiosul calificativ de frumos şi bun [deci

nu cei cu chip frumos şi suflet nedemn, ci, aşa cum este, de pildă, Ischomahos, în care cele două atribute se reunesc în mod fericit].

197. — *Amintiri* III, 10, 1—5 Într-o zi [Socrate] vizită pe pictorul Parrhasios: „Pictura, îl întrebă el, nu e înfăţişarea a ceea ce vedem? Imitaţi în culori scobiturile şi ieşiturile, umbra şi lumina, vîrtoşenia şi moliciunea, luciul şi asprimea, tinereţea şi gîrbovirea? —*Par.*: Aşa e. — *Socr.*: Şi cînd vreţi să înfăţişaţi o frumuseşte desăvîrşită, fiindcă vă e greu să găsiţi un om fără cusur, adunaţi partea cea mai frumoasă de la fiecare şi aşa alcătuiţi un întreg frumos?— *Par.*: Aşa facem. — *Socr.*: Dar cum puteţi să înfăţişaţi şi ceea ce e mai ademenitor, mai ispititor, mai plăcut, mai amăgitor şi mai cuceritor, adică felul sufletului? Sau, îl socotiţi peste putinţă de imitat? — *Par.*: Şi cum l-ai înfăţişa, cînd n-are nici proporţie, nici culoare, nici vreuna din însuşirile pe care le-ai înşirat, cînd, cu un cuvînt, nu se poate vedea? — *Socr.*: Dar nu vedem, în priviri, cînd ura, cînd iubirea? — *Par.*: E adevărat. — *Socr.*: Aşadar, trebuie să daţi ochilor aceste înfăţişări? — *Par.*: Fără îndoială. — *Socr.*: Aceeaşi înfăţişare a chipului au cei care împărtăşesc fericirea sau nenorocul prietenilor, cu acei care nu le împărtăşesc? — *Par.*: Nu, se înţelege. Au un chip vesel, cînd prietenii sînt mulţumiţi, şi mîhnit, cînd ei sînt necăjiţi. — *Socr.*: Aşadar, putem înfăţişa simţurile acestea? — *Par.*: Fără îndoială. — *Socr.*: Măreţia, mîndria, umilinţa, josnicia, înţelepciunea, cuminţenia, obrăznicia şi mojicia, se observă pe chip, în înfăţişările oamenilor, fie că stau, fie că se mişcă. — *Par.*: Ai dreptate. — *Socr.*: Aşadar, se pot înfăţişa şi aceste însuşiri? — *Par.*: Se înţelege. — *Socr.*: Ce-i mai plăcut la vedere pentru noi, oameni cu un caracter blînd, frumos şi plăcut, sau cei cu apucături rele, urîte şi ruşinoase? — *Par.*: E mare deosebire, Socrate".

198. — — III, 10, 6—8 Într-o zi [Socrate] se duse la sculptorul Cliton şi stătu de vorbă cu el: „Văd şi ştiu, îi spuse, că înfăţişezi frumos în piatră pe atleţi, în fugă, la luptă, la pugilat şi ca pancratiaşti[127]. Dar cum poţi să dai statuilor tale farmecul acesta al vieţii, care încîntă ochiul privitorilor?". Şi fiindcă Cliton se codea şi nu ştia ce să răspundă, el continuă: „Oare fiindcă imiţi în opera ta atitu-

dinea vieţii, de aceea-ţi sînt statuile mai însufleţite? — *Clit.*: Tocmai de aceea. — *Socr.*: Mişcările noastre fac să se ridice unele părţi ale trupului, pe cînd altele se lasă în jos; unii muşchi se strîng şi se umflă, pe cînd alţii se destind; nu-i aşa că imitînd aceste poze faci statuile tale să semene mai mult cu realitatea, şi le dai mai multă viaţă? — *Clit.*: Chiar aşa. — *Socr.*: Întruchiparea aceasta îngrijită a mişcării trupului nu pricinuieşte privitorilor o deosebită plăcere? — *Clit.*: Cred că da. — *Socr.*: Aşadar trebuie să facem să se vadă în ochii luptătorilor ameninţarea şi pe chipul biruitorilor, bucuria? — *Clit.*: Se înţelege. — *Socr.*: Deci şi sculptorul trebuie să înfăţişeze prin forme toate mişcările sufletului".

199 — — III, 10, 9—15 Odată intră în prăvălia lui Pistias, făuritor de platoşe ... *Socrate* zise: „Cum faci de vin platoşele bine chiar pe trupuri pocite şi-şi păstrează totuşi o formă armonioasă? — *Pist.*: Au forma cea mai bună pe care trebuie s-o aibă tocmai pentru că vin bine. — *Socr.*: După cît socot, nu te gîndeşti la proporţie în sine, ci la proporţia celui care se foloseşte de ea ... [Anume] că sînt bune platoşele care nu supără trupul în nici o mişcare, iar nu acelea conforme unei proporţii-şablon.

Termenul καλόν are, la greci, un sens mai larg decît cel de frumos, curent la moderni, însemnînd la ei „ceea ce place"[128]. Este încîntarea (fr. 179) generată de plasticitate, muzicalitate, utilitate (fr. 195), de adeevare la funcţie a produsului bine meşteşugit (fr. 195), cum şi de nobleţea spirituală (fr. 197 şi altele). În conceptul de *kalokagathia*, toate aceste sensuri se contopesc: e *încîntarea estetică* generată de bine şi *elevaţia morală* a frumosului. Socrate este, fără îndoială, sensibil faţă de ceea ce noi numim frumos artistic — pictural (fr. 197), ori sculptural (fr. 198) — dar conceptul său de frumos este circumscris entităţii psihofizice *umane*, ca realitate vitală, în dinamismul ei (fr. 197, 198), fie că e vorba de expresia ei fizionomică, ori de obiectul făurit ce-i este destinat (fr. 199). În plan material, excelenţa funcţională, raţională fiind, primează în raport cu buna formă perceptibilă (fr. 199), iar în caz de competiţie *între frumosul corporal şi cel spiritual*, ultimul şi doar el e decisiv (fr. 164, corelat cu fr. 196). Criteriul *kalokagathiei* e statornicit, nu după aprecieri, subiective şi variabile, ale indivizilor, ci potrivit unui normativ obiectiv general (fr. 194), constant. Persistă cunoscuta ambiguitate a lui *tehne* (artă/meşteşug), dar aceasta nu e doar terminologică: pictorul şi flautistul stau pe acelaşi podium cu aurarul (fr. 70), de asemenea pictorul, sculptorul şi meşterul de platoşe (fiind toţi „dedaţi lui *tehne* — τῶν τὰς τέχνας ἐχόντων". Xenofon le consacră un acelaşi capitol, în exclusivitate: III, 10; fr. 197, 198, 199). Frumosul artistic încă nu posedă aşadar autonomie calitativă, ci continuă să fie integrat

într-o comprehensiune noţională mai largă. Aceasta începuse prin a fi gîndită în pythagorism, avînd accentul definitoriu pe armonie /măsură (matematică), în timp ce la Socrate e vorba de aria Binelui: cîmpul noţional e mutat din domeniul *cosmologic* în cel *antropologic*. Platon va păstra simbioza socratică Bine-Frumos, dar, părăsindu-şi magistrul prin întrebarea despre originea conştiinţei bine-frumosului, transpune obiectul teoriei etico-estetice in planul metafizic transcendent (*Symposion* 211 A-C). Apoi, refuză (cel puţin pînă în momentul dialogului *Parmenides*) să acorde drept de cetate frumosului plastic. Se pare că pînă la Thoma din Aquino, teoria estetică nu a găsit o soluţie pentru a delimita concludent frumosul moral de cel perceptibil, cum crede W. Tatarkiewicz[129].

Educaţia

200. XENOFON, *Apologia lui Socrate* 21 *Socrate:* Arta educaţiei e cel mai mare bun al omului.

201. PSEUDO-PLATON(?), *Theages* 122 B *Socrate* [către Demodocos]: Nu există un subiect cu caracter mai divin — dintre cele la care trebuie să mediteze un om — decît acela al educaţiei: atît al educării persoanei sale, cît şi cel al educării familiei sale.

Tema educaţiei, explicită aici, e implicată în numeroase alte texte. Socrate, dăruit ideii de ameliorare a oamenilor, o vedea înfăptuită nu prin schimbarea instituţiilor sociale, cum avea să gîndească Platon, ci prin educarea conştiinţelor, constată K. von Fritz[130]. Greu de ştiut cum se armonizează teza esenţei bune a oamenilor (fr. 179, 182, 185 şi altele) cu afirmaţia diferenţelor de natură dintre ei (fr. 121). Presupunem că Socrate făcea diferenţa între fondul intim, bun, şi un ansamblu de însuşiri, dobîndite spontan şi devenite „a doua natură", precum deprinderile rele, ce zădărnicesc strădania educatorului. În atare cazuri „daimon-ul", poate intuiţia sa, îl împiedică pe Socrate să preia pe elevul ce-l solicită (fr. 126). Educaţia se reazemă pe ştiinţa cunoaşterii teoretice a virtuţii şi a actualizării ei (practice); sau, altfel spus, pe dialectică, notează W. Kranz[131].

VII. POLITOLOGIE

Principii generale

202. XENOFON, *Amintiri* IV, 2, 11 Nu cumva, zise Socrate [lui Euthydemos], umbli după virtutea (ἀρετή) care te face bun om politic, bun gospodar, şef îndemînatec, cetăţean destoinic să te ajuţi pe tine şi pe alţii? — *Euthydemos:* Am zău foarte mare nevoie de această virtute. — *Socrate:* Pe Zeus, năzuieşti spre cea mai frumoasă din virtuţi.

203. PLATON, *Gorgias* 464 B *Socrate:* Fiind vorba de două naturi deosebite [sufletul şi corpul], există şi două arte deosebite. Pe cea care se ocupă de suflet o numesc politică.

204. XENOFON, *Amintiri* I, 4, 16 Aşezămintele cele mai vechi şi mai înţelepte, statele şi popoarele [cele mai vechi], sînt în acelaşi timp şi cele mai evlavioase, iar timpurile cele mai pline de cuminţenie sînt acelea în care se avea cea mai mare grijă de zei.

205. PLATON, *Gorgias* 478 D *Socrate:* Justiţia înţelepţeşte pe oameni şi-i face mai drepţi, fiind ca o medicină contra răutăţii.

206. XENOFON, *Amintiri* IV, 6, 12 [Socrate] numea regalitate o putere încuviinţată de oameni şi orînduită potrivit legilor statului; înţelegea, dimpotrivă, prin tiranie, puterea care se impune contra voinţei cetăţenilor şi care n-are alte legi decît bunul plac al tiranului; mai numea aristocraţie statul cîrmuit de cetăţeni potrivit legilor, iar plutocraţie guvernul în care cîrmuitorii se aleg după cens, pe cînd înţelegea prin democraţie statul în care puterea e în mîna tuturor cetăţenilor.

207. — — III, 9, 13 Cînd i se spunea că tiranul poate să dea morţii chiar pe cel mai înţelept dintre sfătuitorii lui, [Socrate] răspundea: „Dar crezi tu că cel ce-şi ucide pe cei mai buni sprijinitori, nu capătă pedeapsă ... [ajungînd] la pieire?"

208. ARISTOTEL, *Rhetorica* II, 20, 1393 b 3—8 [Ca tip] de parabolă [132], să luăm aceste consideraţii făcute de Socrate. Dacă, de exemplu, cineva doreşte să afirme că magistraţii cetăţii nu trebuie aleşi prin sorţi, ar putea de asemenea să invoce faptul că, în acest caz, şi atleţii destinaţi să intre în arenă pot fi traşi la sorţi, şi anume, nu după criteriul abilităţii lor în lupte, ci după cum cade sorţul; sau, ca şi cum s-ar trage la sorţi printre marinari, care din ei să ţină cîrma; ca şi cum n-ar fi nevoie să o încredinţezi celui priceput, ci cui s-o nimeri.

209. XENOFON, *Amintiri* I, 2, 9 [Socrate] spunea că e o nebunie să alegi cu bobii pe dregătorul Statului, cîtă vreme nimeni nu s-ar folosi de un cîrmaci, arhitect, flautist, ales prin bobi, într-un cuvînt de unul din oamenii aceştia

ale căror greşeli sînt cu mult mai puţin vătămătoare decît greşelile acelora ce conduc Statul.

210. ESCHINE, *Alcibiade* (Pap. Ox. XIII, 1608 5—6) *Socrate* [către Alcibiade]: Ştii desigur că acesta [regele mezilor] a pornit război contra cetăţii noastre [Atena] şi contra Spartei, fiind convins că, supunîndu-le, va izbuti apoi, cu uşurinţă, să aducă sub dominaţia lui şi restul Eladei. [Atenienii aleg atunci drept conducător pe Themistocles. Acesta ştia că regele îi este superior în privinţa numărului de corăbii şi de ostaşi] dar mai ştia că, dat fiind faptul că acela [regele] nu-l întrece prin înţelepciunea deciziilor sale, ceilalţi factori — număr şi mărime — nu o să-i fie de mare folos; el ştia că, de regulă puterea aparţine acelor [cetăţi] ce au în fruntea lor pe oamenii cei mai iscusiţi ... Aşadar, în ciuda faptului că avea de-a face cu o forţă [materială] mai mare, Themistocles trecu la acţiune cu atîta vioiciune, încît [folosind şi viclenia] ... obţinu victoria ... Într-atît îl depăşea Themistocles pe rege prin înţelepciunea sa.

În sfera politicului, operează, conjugat, mai mulţi factori. Fiind *virtute* (fr. 202), politicul e în inseparabilă conexiune cu eticul; e unul din instrumentele acestuia, năzuind către ameliorarea oamenilor (fr. 205). Ca virtute e înţelepciune (fr. 210), deci obiect al învăţăturii, *întocmai ca orice ştiinţă*, motiv pentru care Socrate condamnă desemnarea conducătorilor prin sorţi, iar nu după criteriul priceperii (fr. 208—209). Este, în fine, *iscusinţă practică* (*tehne*, fr. 203) al cărei succes depinde şi de ştiinţă, dar şi de un ce imprevizibil (vd. comentariul la fr. 79—80), străin de cîmpul ştiinţei.

Cetatea şi legile ei

211. PLATON, *Criton* 51 B-C *Socrate:* În război, la tribunal, pretutindeni, să faci ceea ce îţi porunceşte Cetatea şi patria.

212. — — 51 E Pe acela care, văzînd în ce chip împărţim dreptatea şi, îndeobşte, cum gospodărim Cetatea, rămîne aici, îl considerăm obligat, prin însuşi faptul rămînerii lui, să asculte toate poruncile noastre, iar dacă nu li se supune, îl socotim de trei ori vinovat: pentru că ne nesocoteşte pe noi care i-am dat viaţă, pe noi care l-am crescut şi, în sfîrşit, pentru că, deşi a acceptat de bună voie autoritatea noastră, el nici nu i se supune, nici nu se străduieşte să ne convingă că s-ar putea să fi greşit.

213. — *Apărarea lui Socrate* 36 C *Socrate* [spunea că el recomandă fiecărui cetăţean al Ateneî], să nu se îngrijească de cele ce sînt ale cetăţii, înainte de a se îngriji de cetatea însăşi.

214. XENOFON, *Amintiri* III, 4, 12 *Socrate* [către Nicomachides, care tocmai ieşise din Adunare, unde fuseseră aleşi şefii oştirii]: Treburile unui particular nu se deosebesc decît prin număr de treburile obşteşti; toate celelalte condiţii sînt la fel, şi cea dintîi din toate e că şi unele şi altele se fac de oameni; aceiaşi oameni mînuiesc afaceri de stat şi afaceri particulare, căci dregătorii nu se slujesc de alţi oameni, decît cei ce-şi gospodăresc propria lor casă; cînd ştii să te slujeşti bine de oameni, mînuieşti deopotrivă de bine afacerile tale proprii şi pe cele ale statului; dar cînd nu ştii acest lucru, le încurci rău şi pe unele şi pe celelalte.

215. PLATON, *Criton* 53 B *Socrate* [adresîndu-se, retoric, lui însuşi şi referindu-se la cazul în care, evadînd, ar fugi de pedeapsa nedreaptă, dar legală]: Toţi cei ce veghează asupra Cetăţii te vor privi cu neîncredere, socotindu-te un stricător de Legi; ... (53 C), pentru oameni lucrul cel mai preţios este virtutea, dreptatea, ordinea şi Legea ... (54 B) Numai aşa vei putea, odată ajuns în Hades, să te aperi în faţa celor ce cîrmuiesc acolo.

216. — *Apărarea lui Socrate* 19 A *Socrate*: Sîntem datori să dăm ascultare legii şi să ne apărăm.

217. *Gorgias* 504 D *Socrate*: Ordinii şi armoniei sufletului li se potrivesc nume de legiuit şi de lege, drept care oamenii sînt buni cetăţeni şi înţelepţi, ceea ce duce la dreptate şi înţelepciune.

218. XENOFON, *Amintiri* IV, 4, 14 *Socrate*: Dacă ai mustra pe cetăţeni că se supun legilor, pentru motivul că ar putea fi schimbate, ai face acelaşi lucru ca şi cînd ai dojeni pe ostaşii care se poartă bine la război, pe motiv că s-ar putea încheia pace.

219. PLATON, *Statul* I, 351 E *Socrate*: Nedreptatea ... oriunde prinde rădăcini, fie într-un stat, fie într-o familie, fie într-o armată, fie în orice altă societate, primul ei efect este de a aduce acel subiect în incapacitate (352 A) de a fi, în activitatea sa, corect cu sine, prin răzvrătirile

şi vrajbele pe care le aţîţă; al doilea, îl face duşman sie însuşi cum şi celor ce îi sînt potrivnici, adică celor drepţi.

220. XENOFON, *Amintiri* IV, 4, 18 *Socrate*: Ce e legal, e în acelaşi timp şi drept; ... Ştii că există legi nescrise, Hippias? — *Hippias*: Da; cele care au putere în toate ţările, asupra aceloraşi lucruri — *Socrate*: Poţi să spui că le-au făcut oamenii? — *Hippias*: Cum ar fi cu putinţă, cită vreme nu s-au putut întruni laolaltă şi nu vorbesc aceeaşi limbă? — *Socrate*: Atunci, cine crezi tu c-a făcut legile astea? — *Hippias*: Cred că zeii le-au dat oamenilor ... — *Socrate*: Cei care nesocotesc legile date de zei suferă o pedeapsă de care îi este peste putinţă omului să scape, pe cînd cei care calcă legile omeneşti scapă cîteodată de osîndă, fie că se ascund, fie că se apără cu forţa.

Tema prerogativelor Cetăţii şi ale legilor ei se cere investigată în conexiune cu enunţarea principiului libertăţii (fr. 81), cum şi cu tezele asupra autorităţii zeilor (fr. 32, 36, 39). Cum însă divinitatea însăşi recomandă omului să se conformeze legii cetăţii (fr. 34), dacă nu e chiar ea aceea care a instituit legea (fr. 220), problema rămîne aceea a relaţiei dintre libertate şi imperativul politeic. Socrate considera probabil că, întrucît atît legislaţia cît şi normele liberului comportament au drept puncte de sprijin înţelepciunea (cunoaşterea) ele nu intră în conflict. În acest sens şi A. Labriola[133], cum şi notaţia lui Al. Cizek, privind acordul între ordinea legală şi ordinea spirituală proprie omului[134]. Acordul ar fi dinamic, legea trebuind să-l amelioreze, tinzînd ea însăşi către înfăptuirea libertăţii[135]. McKeon subliniază pe de o parte revendicarea socratică asupra raportului dintre politică şi raţiune, dar, pe de altă parte, şi teza după care legea, chiar nedreaptă, trebuie respectată, în timp ce Platon cerea modificarea[136] ei.

221. XENOFON, *Amintiri* III, 7, 9 *Socrate*: Dacă poţi să aduci vreun folos, nu sta departe de politică, deoarece, cînd treburile Statului merg bine, vor avea folos nu numai cetăţenii şi prietenii tăi, ci şi tu însuţi.

222. PLATON, *Gorgias* 513 E *Socrate*: Aşadar, nu trebuie, oare, să ne ocupăm în aşa fel de cetate şi de cetăţeni, încît să-i facem cît mai buni? ... (515 C) Cînd intrăm în viaţa politică a Cetăţii noastre, ne poate preocupa altceva decît ideea de a fi cetăţeni cît mai buni?

223. — *Apărarea lui Socrate* 31 E-32 A *Socrate* [către judecătorii săi, dar adresîndu-se în fond populaţiei Atenei]: Dacă m-aş fi apucat să mă ocup de treburile publice, de mult aş fi pierit fără nici un folos, nici pentru voi[137], nici pentru mine ...; n-are cum scăpa de pieire un om

care vi se împotriveşte după cinstită dreptate, vouă sau altei mulţimi, încercînd să împiedice în cetate multe lucruri nedrepte şi nelegiuite; acela care luptă într-adevăr pentru dreptate, dacă vrea să scape cu viaţă cît de puţină vreme, trebuie să rămînă un om de rînd şi nu să aibă vreo funcţie publică.

Neîndoielnic, Socrate, în măsura în care credea că îndeletnicirea politică este o operă de propagare a raţionalităţii, a îndreptării legilor potrivit binelui şi a formării de buni cetăţeni, e adeptul activităţii politice (fr. 221, 222). Fr. 223 apare ca un răspuns la întrebarea pe care i-ar fi pus-o Antiphon cîndva, care voia să afle de ce Magistrul nu se ocupă de politică (fr. 24): cauza era realitatea ateniană de atunci, condamnabilă, asemenea oricărui regim unde mulţimea abuzează de drepturile ei democratice[138]. Spusele din fr. 223, în dezacord cu activismul — atît socratic, cît şi platonician — trebuie luate, pare-se, ca expresie retorică a unei atitudini critice.

Atitudine socială

224. PLATON, *Alcibiade I* 120 E *Socrate:* Nu este firesc ca tocmai vlăstarele de neam ales, primind pe deasupra o creştere aleasă, să capete astfel o virtute desăvîrşită? — *Alcibiade*: Neapărat.

225. — *Lahes* 184 E *Socrate:* O bună hotărîre se cade să fie luată după ştiinţă şi nu în funcţie de mulţimea celor care judecă, nu-i aşa?

226. — *Alcibiade* I 110 E *Socrate:* Nu la învăţători de soi ţi-ai găsit scăpare, Alcibiade, dacă te bizui pe cei mulţi. — *Alcibiade:* Cum aşa? Aceştia nu sînt buni învăţători? — *Socrate:* Nici măcar să te-nveţe cum să joci zaruri nu sînt buni. Or, eu unul cred că acest lucru este mai prejos de rosturile dreptăţii.

227. — — 132 A *Socrate* [către Alcibiade]: Dacă nu te vei lăsa smintit de poporul atenienilor şi nu te vei strica, eu nu te voi părăsi. Căci lucrul de care efectiv mă tem cel mai mult este ca nu cumva, devenind prieten al poporului, să te laşi smintit de el ... Ce e drept, este „frumos la înfăţişare neamul mîndrului Erechteus"[139], dar se cuvine să-l priveşti în toată goliciunea lui.

228. — *Protagoras* 319 B-C-D *Socrate:* Dacă e vorba de construit ceva în cetate, sînt chemaţi ca sfetnici arhitecţii şi sînt consultaţi cu privire la construcţii; cînd e

vorba de corăbii, sînt chemați constructorii de corăbii ... — Dar cînd e vorba să se delibereze despre organizarea cetății, — se ridică și își dă cu părerea atît dulgherul cît și fierarul, sau curelarul, negustorul sau armatorul, bogatul sau săracul, nobilul sau umilul și nimeni nu se miră că aceștia, ... fără să fi învățat de undeva și fără să fi avut vreun dascăl, încearcă să dea sfaturi.

229. XENOFON, *Oiconomicul* VI, 5 *Socrate* [către Kristobulos]: Cetățile disprețuiesc îndeletnicirile manuale — τὰς βαναυσικὰς τέχνας — căci par să degradeze corpul și să zdrobească sufletul [în continuare, Socrate aduce o serie de argumente în sprijinul punctului său de vedere].

230. — *Amintiri* I, 2, 58 Acuzatorul îl mai învinuia pe Socrate că repeta mereu acele versuri ale lui Homer, în care poetul spune că Ulisse,

Cum întîlnea pe vreun rege sau pe unul din cei de ispravă,
Sta lîngă dînsul oprindu-l cu vorbe ademenitoare;
„Bravule, nu se cuvine să tremuri de teamă ca lașii:
Șezi și tu însuți și fă pe ceilalți să șeadă".
Dar cînd zărea vreun oștean din popor și-l vedea că se plinge,
Crunt îl lovea cu toiagul, mustrîndu-l cu aspre cuvinte:
„Stai liniștit, blestematule, seama luînd la aceia
Ce-s mai destoinici ca tine; tu n-ai nici putere, nici vlagă,
Nu te pricepi nici la luptă, precum nici de sfat nu ești vrednic"

(*Iliada* II, v. 185-188, 194-198)

[Xenofon, contestînd semnificația antidemocratică a actului socratic de a cita aceste versuri, spune]: (I, 2, 60) Dar Socrate s-a arătat totdeauna apropiat de popor și prietenos față de toată lumea.

231. — — III, 9, 15 [Socrate spunea că socotește] ca vrednici de cinstea oamenilor și dragostea zeilor pe plugarul care muncește cu grijă pămîntul, pe medicul ce practică conștiincios meseria lui de a lecui, pe omul politic care face o politică bună.

Din fr. 224—229, de o parte, și 230—231, de altă parte, rezultă, poate, un dezacord între Platon și Xenofon în privința atitudinii socratice față de *demos*, primul prezentîndu-l pe învățător ca atașat princi-

piului „elitei" sociale, cel de-al doilea înfăţişîndu-l ca pe un om „apropiat de popor". S-ar putea ca obiectivitatea lui Xenofon să pălească în faţa intenţiei polemice de a apăra pe Maestrul învinuit de a fi îndrumat mentalitatea unor politicieni ostili poporului, ca Alcibiade ori, mai ales, Critias. Dar, cumva, dezacordul e poate doar o chestiune de accent. Ideea teoretică socratică a unei elite a spiritului, diriguind în mod nedemocratic, putea foarte bine să nu excludă, din partea ei, o atitudine practică „prietenoasă faţă de popor", admiţînd că acesta poate merita bune aprecieri, afecţiune şi strădanii culturalizante. Se ştie că Socrate condamna nedreptatea, indiferent de orientarea, aristocratică, ori democratică, a regimului care o patrona (vd. fr. 1 A, § 24; fr. 18). Cercetarea contemporană apreciază, precumpănitor, atitudinea politică a lui Socrate drept favorabilă unui aristocratism luminat[140]. Sînt însă şi opinii în virtutea cărora poziţia sa n-ar fi fost antidemocratică[141].

232. XENOFON, *Amintiri* I, 5, 5—6 *Socrate:* Orice rob care se află sub jugul patimilor, să ridice rugăciuni zeilor ca să-i dea stăpîni buni, căci altfel este pierdut.
233. PLATON, *Alcibiade I* 135 C *Socrate:* Lipsa de virtute se potriveşte unui sclav.

C) VERSIUNE CARICATURALĂ A FIGURII LUI SOCRATE

ARISTOFAN, *NORII*

234. DISCIPOLUL [către Strepsiades, referindu-se la aşa-zisul grup al lui Socrate]: Ei scormonesc ce-i sub pămînt ... Scrutează, precum vezi, Erebul, [Tartarul], să vadă fundul ... [În continuare, privitor la îndeletnicirile celor din grupul lui Socrate] ... Aceasta e astronomia ... [aceasta] geometria ... [prin care] / Poţi să măsori pămîntul ... [şi anume] Chiar pămîntu-ntreg.
(v. 188—203)

235. DISCIPOLUL [către Strepsiades]: Socrate se uită la lună să-i studieze mersul, crugul...
(v. 172)

236. STREPSIADES [către Pheidippides]: Vezi tu portiţa cea-nchisă şi casa mică-n dosul ei? /... Acolo este gînditorul prea iscusiţilor mintoşi/ Ce-s tobă de învăţătură şi se căznesc să ne înveţe/ Că-naltul cerului n-ar fi

decît o vatră de jeratic/ Ce ne învăluie și-n care noi oamenii am fi cărbuni/. Mintoșii-aceia, pentru-arginți, știu să te-nvețe cum, prin vorbe,/ Pot să triumfe orice pricini, fie că-s drepte ori nedrepte ... — *Pheidippides*: Aha ... niște golani desculți, de teapa lui Chairephon și Socrate.

(v. 95—105)

237. SOCRATE [către Strepsiades]: Noi n-avem zei, căci află-ntîi că pe la noi/ Moneda asta n-are curs ... Să vorbești cu Norii, că ei ne sînt divinități ... Va trebui, bătrîne/ ... să-ți apleci urechea la marea rugăciune/. Atotstăpîn, o cerule, văzduh fără sfîrșit,/ Tu ce susții pămîntul în spații să plutească, / Eter ce strălucește, zeițe venerate, / Voi, Nori, ce duceți tunet și fulger luminos, Vă ridicați o dată în-naltul cerului, / Zeițe, să vă vadă privirea de-nțelept.

(v. 247—266)

Despre preocupările socratice de tinerețe, ulterior abandonate, privind studiul naturii, vd. fr. 1 (Diog. Laërt., I, 45), 12, 102, 103. Poate, însă, că nu le-a întors spatele atît de devreme, cum înțelegem din alte relatări, dacă Aristofan își poate îngădui să le aducă în scenă într-un moment în care Socrate atinge vîrsta de 46 de ani. Oricum, asimilarea de cunoștințe științifice practice, cum sînt cele de geometrie, este întotdeauna recomandată de Socrate. În fr. 236, 237, se pun în seama lui Socrate, fără nici un temei, opinii ale unor filosofi fizicaliști, mergîndu-se pînă la ateism.

238. STREPSIADES [către Pheidippides]: Se zice că la ei [adică la sofiști, între care s-ar număra și Socrate] sînt două metode de argumentare: [E una tare, alta slabă, dar că, din două, acea slabă] E cea mai tare cînd e vorba ca să susții nedrepte pricini.

(v. 112—115)

239. CORUL [către Socrate]: Tu, solemne preot/ Al mofturilor complicate,/ Ne spune-acum ce dorești/ Urechea noastră n-am plecat/ La vreun sofist din cei de-acuma, / Din cei ce sînt transcendentați/ Cel mult doar la Prodicos numa./ Acestuia pentru știința-i/ Și capul lui atît de bun,/ Iar ție pentru mersul tău/Pe stradă, mîndru de păun./ Și pentru felul cum arunci privirile, chiorîș, la mulți, / Și pentru toate cîte-nduri/ Fiindcă mergi mereu desculț ...

(v. 358—363)

Fr. 236, 238, 239: chiar atunci cînd, în mod grotesc, Socrate e asimilat sofiștilor, pe care i-a combătut întotdeauna (vd. fr. 127, 128, 129), Aristofan știe că anumite note din practica socratică pot sluji ca punct de plecare al unei asemuiri (vd. *Nota introductivă*). Spre a da mai multă viabilitate scenică figurii trucate, de „fals" știutor, a lui Socrate, comediograful îl situiază în opoziție cu un „adevărat savant", sofistul „de excepție", Prodicos (fr. 239).

240. SOCRATE [către Strepsiades]: Să nu recunoști alți zei, decît pe zeii noștri/Ce-s Norii, Haosul și Limba.

(v. 423—424)

241. SOCRATE [către Strepsiades]: [Iată] Norii cei din ceruri, / Mari zeități ai celor trîndavi, acele ce ne hărăzesc/ Păreri și raționamente și tot ce e inteligență, / Și limbuția acrobată, minciuna / și șarlatania / Ce sînt în stare să lovească.

(v. 315—318)

242. SOCRATE [către Strepsiades, explicînd de ce stă în aer, într-un paner]: Plutesc aicea în văzduh și soarele-l privesc de sus ... A cerului imensități / Eu niciodată-n adevăr n-aș fi putut să le pătrund, De spiritul n-aș fi-nălțat și n-aș fi contopit gîndirea / În aerul ca ea de-nalt și pe măsură-i de subtil. De-aș fi rămas tot pe pămînt, de jos n-aș fi descoperit / Nimic din ce-i superior, căci neapărat pămîntu-atrage / Ca-ntotdeauna, înspre el ...

(v. 224—233)

243. SOCRATE [către Strepsiades, despre zeițele ce înfățișează Norii]: Ele hrănesc o groază de sofiști./ Pe prooroci din Thurion, pe-artiștii medicinei și / Toți leneșii ce poartă plete, unghii făcute și inele, / Pe-acei ce-ndrugă strofe pentru a noastre coruri ciclice, / Pe șarlatanii ușuratici [ce vorbesc fenomenele cosmice] tot neamu-acest de pierde-vară/Ele-l hrănesc să stea degeaba, pentru că ei le cîntă-n versuri.

(v. 331—334)

Umorul clevetitor își lărgește sfera: Socrate, mai în glumă, mai în serios, e acum purtător de cuvînt al tuturor celor ce se îndeletnicesc cu treburi spirituale, dar principala săgeată e îndreptată contra filosofiei timpului. Linia groasă a caricaturii surprinde (fr. 240) trei cîmpuri de preocupări filosofice cu adevărat fundamentale, atunci: al abstracțiilor conceptuale („norii"), al elementelor cosmice („haosul"), al limbajului, în care, spre exemplu, a excelat Prodicos, pomenit mai sus (fr. 239). *Norii* par în adevăr să semnifice lumea abstracțiilor, căci lor li se consacră „trîndavi"

spiicuţi, dedaţi filosofiei, ştiinţelor şi artelor. Ca şi norii, ce ne-mpiedică să vedem lucirea soarelui, abstracţiile ne izolează de evidenţa empirică. Prin ele se ascute mintea, dar cîţi nu le pun oare în slujba minciunii? (fr. 241, 243). Ce să credem din cele ce spun filosofii că tocmai din „nori" (abstracţii) s-ar „vedea" esenţele lumii, insezisabile pentru cei lipiţi de concretul pămîntean? Ar fi, în fr. 242, parodierea, prin întoarcere pe dos, a convingerii socratice, conform căreia cineva nu poate totodată să studieze „cerul", cum şi treburile „pămînteşti", cărora, în speţă problemele omului, li se consacra Socrate (vd. fr. 104, 105, 106, 108).

244. SOCRATE [*către Strepsiades*]: Te-aşează pe scăunaşu-acesta sfînt/ ... Şi-acuma pune-ţi coroana asta care-o vezi ... Astfel este ritualul cu toţi ce se iniţiază (τοὺς τελουμένος).

(v. 254–259)

Fantezia comică pune aici în sarcina lui Socrate practica misteriilor iniţiatice. Ar putea fi vorba de mai multe, dar versurile 638–639, unde e vorba de uzul măsurilor şi ritmurilor, ne face să ne gîndim că aluzia vizează, poate, ritualul pythagoric.

245. SOCRATE [către Strepsiades]: Vreau să te descos, să văd de nu eşti un uituc [în continuare, o lungă scenă ce parodiază procedeul socratic de a ajunge la concluzia dorită prin întrebări şi răspunsuri].

(v. 482–483)

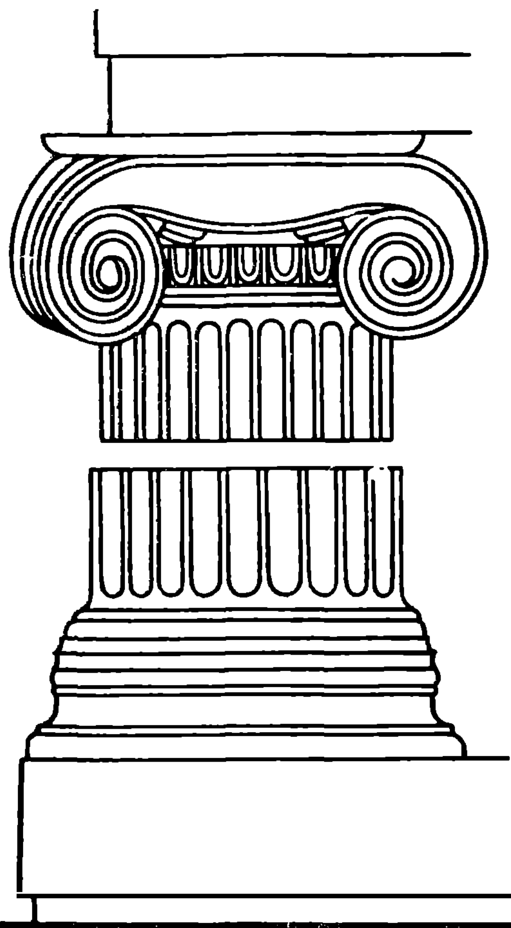
246. CORUL [către Strepsiades]: Adună-ţi gîndul şi gîndeşte / La eul tău, şi-l cercetează/ Şi pe o faţă şi pe alta, / În tine-însuţi concentrat. Cînd dai de vreo încurcătură / Sai iute la altă idee (v. 700–704) ... CORIFEUL [către Strepsiades]: Nu-i vorba să te dai bătut, ci ... Să-mi afli silogîsmul fals (νοῦς ἀποστερητικός) (v. 728–729) SOCRATE [către Strepsiades]: Împărţindu-ţi cugetarea / În bucăţele, meditează cu de-amănuntul şi adînc. / După deviza cunoscută, împarte şi examinează ... Dacă poate vreo problemă / îţi pare grea şi te încurcă, o lasă baltă deocamdată; / Apoi supune-o judecăţii din nou, o mai agită iar, / Şi-o cîntăreşte bine.

(v. 740–745)

Fie că cel ce vorbeşte, în fr. 245, 246, e Socrate, ori, imitîndu-l, Corul Norilor sau Corifeul, avem de-a face cu deformări ridiculizante ale procedeelor maieuticii socratice, pe care le găsim şi corect expuse în relatările despre Socrate ale lui Platon şi Xenofon: cercetarea raţională prin dialog a conţinutului conştiinţei, desfacerea unei teme dificile în subdiviziunile ei, reluarea în cîmpul meditativ a temei din mai multe unghiuri de vedere.

* * *

Aristofan socotise că auditoriul său poseda îndestulătoare disponibilitate intelectuală încît să poată gusta, în caricatură, firește, teme vizînd școlile filosofice, practicile sofiștilor, reflecții asupra limbajului, metode euristice. Cît a fost de îndreptățită aprecierea lui, e discutabil. Dar aducerea în scenă a filosofiei prin intermediul lui Socrate semnifică oricum un prealabil consens tacit în acest sens, între autorul comic și marele public; spre lauda lui și cinstea personajului său, el izbutește ca, prin mijlocirea ficțiunilor, să dea glas unui însemnat adevăr; în acest secol, Socrate reprezintă în opinia colectivă filosofia, mai mult, el este însăși Filosofia.



NOTE*

[1] Personalitatea filosofică a lui Socrate preocupă și secolele următoare. Ne mulțumim, aici, să consemnăm două luări de atitudine din zilele noastre: a lui Georges Bastide (*Les grands thèmes moraux de la civilisation occidentale*, Paris, Bordas, 1958), care relevă „mesajul socratic" (p. 16 sqq.), prezent în cugetarea occidentală contemporană; cealaltă, a lui Amédée Ponceau, care prezintă gîndirea sa filosofică drept „socratism", cerînd reîntoarcerea noastră la filosofemele magistrului antic. (Vd. Alain Guy, *Le socratisme d'Amédée Ponceau*, în „Rev. de Métaph. et de Mor"., 3, 1968.

[2] District, sau dem (δῆμος).

[3] Damon — atenian; muzician, maestru al lui Socrate (Vd. prezenta lucrare, vol. II, § Damon).

[4] Aristoxenos vorbește de pederastie. Acesta pare-se tot unul cu muzicianul cu același nume, nu iubea pe Socrate, despre care vorbește atribuindu-i doar trăsături rele, vizibil ponegritoare.

[5] Deci, în tinerețe, Socrate a urmat meseria tatălui său, producînd chiar o operă expusă pe Acropole: Grațiile drapate.

[6] Idomeneus din Lampsakos — elevul și prietenul lui Epicur; a scris: *Despre socratici*, operă din care provine informația lui Diogenes Laërtios, mai repede prin intermediar decît direct.

[7] Homer, *Odiseea* IV, 392 (trad. G. Murnu, București, E.S.P.L.A., 1956, v. 520).

[8] Demetrios din Byzantion — nu-l cunoaștem din altă parte.

[9] Bătălia de la Amphipolis, colonie ateniană, a avut loc în 422 î.e.n. (vezi și Platon, *Apologia lui Socrate* 28 C).

[10] Bătălia de la Delion, localitate din Beoția, despre care este vorba aici, a avut loc în 424 î.e.n. Beoțienii au învins pe atenieni.

[11] Potideea, pe istmul occidental al Chalcidicii, cetate supusă de Atena. În anul 435, ea s-a răsculat și a rezistat trupelor ateniene pînă în 430—429, cînd a capitulat.

[12] Aristippos acesta, care ia numele lui Aristippos din Cyrene pentru a da mai multă greutate spuselor sale, în lucrarea *Despre luxul celor vechi*, se dedă la sumedenie de bîrfeli și calomnii față de diverse personaje marcante. Despre legăturile dintre Socrate și Alcibiade, avem povestirea lui Alcibiade, pusă în gura lui de Platon în *Symposion*.

[13] Deci Samos, Delfi și Istmul de Corint (în timpul jocurilor de acolo) par singurele localități vizitate de Socrate (vezi Platon, *Criton* 52 B).

[14] Atitudinea de rezistență a lui Socrate împotriva regimului oligarhilor extremiști — regimul celor 30 de tirani, introdus de spartani, în Atena, după victoria lor la finele Războiului peloponesiac (404 î.e.n.) — este îndeobște cunoscută. Totuși dintre discipolii săi făcuse parte însuși frun-

* Majoritatea notelor la textele din Diogenes Laërtios (notele 5—10, 12—31, 37, 70) aparțin lui Aram Frenkian, fiind preluate odată cu textele în cauză. Autorul notelor 52, 87, 89, 98, 103, 108—111, 115, 127, la texte aristotelice, este traducătoarea fragmentelor respective, Adelina Piatkowski. Restul notelor sînt întocmite de autorul capitolului.

tașul celor 30 de tirani. Critias, alături de proaristocrați, ca Platon, Xenofon și Alcibiade.

[15] În bătălia navală de la insulele Arginuse (406 î.e.n.), cei 10 strategi atenieni dobîndiră o strălucită victorie împotriva flotei spartane. Pentru a obține roadele complete ale victoriei, strategii atenieni lăsară pe morți neîngropați și porniră în urmărirea flotei spartane, pe care o distruseră în întregime. Dar, la Atena, cei 10 strategi fură condamnați la moarte pentru impietate. Singur Socrate votă contra condamnării, declarînd sentința ilegală, întrucît, potrivit procedurii penale, condamnarea nu se putea face în bloc, așa cum a avut loc, ci fiecare strateg trebuia judecat în parte (vezi Xenofon, *Amintiri despre Socrate* II, 4).

[16] Pamphyle — scriitoare contemporană cu Nero. A scris *Comentarii istorice variate*, în 33 cărți. Este citată de mai multe ori de Diogenes Laërtios.

[17] Vezi dialogul *Theaitetos* de Platon.

[18] Vezi dialogul *Euthyphron* de Platon.

[19] Vezi dialogul *Lysis* de Platon.

[20] Eucleides din Megara, filosof, discipol al lui Socrate și fondatorul școlii megarice, care s-a remarcat în cugetarea greacă prin caracterul ei eristic și subtil.

[21] Vezi dialogul *Euthydemos* al lui Platon, 303 D.

[22] Deviza μηδὲν ἄγαν, care se găsea pe frontonul templului de la Delfi și care sfătuia pe vizitator la cumpătare, măsură: „Nimic peste măsură".

[23] Acest vers se găsește și în *Electra* lui Euripide (v. 379). Exista oare și în piesa *Auge*, sau e apocrif în *Electra*?

[24] Polyeuctos — necunoscut din altă parte.

[25] Antisthenes — autorul lucrării *Succesiunea filosofilor*; este, probabil, filosoful peripatetician contemporan cu Polybios și nu trebuie confundat cu Antisthenes din Atena, fondatorul școlii cynice.

[26] *Metroon* — templul zeiței Cybele, la Atena, care servea drept arhivă a statului.

[27] Lysias — vestitul orator, avocat în afaceri judiciare particulare.

[28] Prytaneion (gr. πρυτανεῖον) — edificiu public în Atena și alte localități, unde luau masa pritanii, înalții magistrați care prezidau Adunarea poporului (funcțiile lor au variat în timpul istoriei). Tot în Prytaneion erau găzduiți și oaspeții străini și erau hrăniți unii cetățeni pentru merite excepționale; era un fel de onoare cum ar fi funeraliile naționale, cu deosebirea că grecii își onorau cetățenii merituoși în viață și nu după moarte. Această cerere a lui Socrate, de a fi onorat cu hrănirea în Prytaneion, a fost, probabil, privită de către judecătorii lui, în momentele acelea, ca o sfidare, de unde cele 80 de voturi noi care se adăugară celor care îl făcuseră vinovat de acuzațiile aduse. (Despre procedura penală la Atena, vezi G. Glotz, *Histoire grecque*, vol. II, Paris, 1929, p. 331 și urm.; idem, *La cité grecque*, pp. 290, 296 și urm.).

[29] Παλαίστρα, „teren de exerciții" — un teren cu clădiri lăturalnice pe care se făceau exerciții de luptă și alte exerciții gimnastice. Gimnaziile, de asemenea, erau locuri unde tinerii făceau antrenament gimnastic. Exercițiile fizice le făceau goi. Denumirea locului γυμνάσιον vine de la cuvîntul γυμνός = gol. Închiderea terenurilor se făcea în semn de doliu.

[30] Adică anul 469 î.e.n. Luna Thargelion corespunde cu mai-iunie.

[31] Adică 399 î.e.n.

[32] Filosof, discipol probabil al lui Anaxagoras. (Vd. prezenta lucrare, vol. I, p. a II-a, p. 607).

[33] Unul dintre filosofii ce aparţin etapei medii a stoicismului.

[34] Autenticitatea acestui fapt e foarte improbabilă.

[35] Privitor la actul de acuzare contra lui Socrate, cum şi referitor la ceea ce pare să fi fost replica lui Xenofon contra capetelor de acuzare din act, în *Amintiri despre Socrate* I, 2, vd. Ernst Gebhardt, *Polykrates' Anklage gegen Sokrates und Xenophons Erwiderung*, Frankfurt a. Main, 1957, p. 110.

[36] În privinţa schimbării atitudinii atenienilor faţă de Socrate, după condamnarea şi moartea acestuia, schimbare ce s-a oglindit în soarta rezervată acuzatorilor, vd. Eudorre Dérenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vme et au IVme siècles av. J.-C.*, Liège-Paris, 1930, pp. 178—179.

[37] Vedem deci din ce cercuri sociale variate proveneau uneori discipolii lui Socrate, deşi principalii lui adepţi erau aristocraţi.

[38] Adică, de a aduce pe ascultător într-o stare de fascinaţie, asemănătoare aceleia pe care ar obţine-o un vrăjitor.

[39] Vd. nota 11.

[40] Vd. nota 10.

[41] Referitor la semnificaţiile oracolului sau a legendei despre oracol, vd. H. W. Parke, *Chaerephon's Inquiry about Socrates*, in „Classical Philology", vol. LVI, nr. 1, 1961.

[42] Dialogul *Theages*, a cărui apartenenţă platoniciană e controversată, provine în orice caz de la un autor din cercul socratic. Vd. L. Robin, Platon — *Oeuvres complètes*, Paris, Pléiade, vol. II, p. 1575; Guthrie, *op. cit.*, p. 79.

[43] Vd. Ant. Labriola, *Socrate*, Bari, Laterza & Figli, 1921, p. 120: Socrate nu e, propriu-zis, un reformator; K. v. Fritz, *Platon in Sizilien*, Berlin, 1968, p. 33: Socrate n-a întreprins niciodată o acţiune politică.

[44] Zeiţa Bendis, înrudită cu Artemis. Cultul ei e de origină tracică. Socrate are în vedere sărbătoarea în cinstea ei, numită *Bendideia*.

[45] Asupra probabilităţii ca menţionata teză despre caracterul daimoni-lor, de intermediari între zei şi oameni, să fie socratică; vd. Eud. Dérenne, *op. cit.*, pp. 108—109.

[46] Adică, fie o voce interioară, ca în cazul daimon-ului lui Socrate, fie visuri, cum observă L. Robin.

[47] Imputarea adusă lui Socrate, că nu crede în zei, avea, se pare, sensul că respinge pe zeii tradiţionali ai Cetăţii, acuzaţia adusă în proces fiind, mai precis, aceea de a fi vrut să modifice religia Atenei prin introducerea altor divinităţi (fr. 13, fr. 1 — Diog. Laërt. I, 40). Observăm, ţinînd seama de un fapt relevat de Max Alsberg (*Der Prozess des Sokrates*, Mannheim, Berlin-Leipzig, J. Bensheimer, 1933, pp. 17—18), că nu se vede cum se putea pune, cu bună credinţă, chestiunea înlocuirii vechiului pantheon atenian cu altceva, în speţă cu un fond de credinţă raţionalizat, ştiind că sistemul religios grec era definit foarte imprecis şi, prin urmare, închipuit în diferite feluri, chiar înainte de Socrate. E un argument în plus în favoarea tezei, după care acuzaţia era un pretext, iar motivul adevărat, altul ca, dealtfel, în toate procesele zise de impietate, ale vremii.

[48] Vd. C. Săndulescu, *„Un cocoș lui Esculap"*, în vol. „Trecut și viitor în medicină", București, Ed. Medicală, 1981, pp. 65–68: cuvintele lui Socrate ar evoca pe Asclepios ca zeu al tămăduirii, implicînd convingerea conform căreia viața ar fi similară cu boala, deci un rău. Dar, observăm, în acest caz ar fi vorba de o nuanță platoniciană. Respectarea ritualului morții poate fi dorită de Socrate deși diferă de Platon, ce privește moartea ca pe un bine. Socrate *crede* că ar putea să nu fie un rău, dar afirmă că nu *știe* ce este (fr. 98); oricum, Socrate îndeamnă pe om să se consacre împliuirii binelui *în viață*.

[49] Cu privire la opinia socratică asupra visului, vd. S. Byl, *Quelques idées grecques sur le rêve, d'Homère à Artémidore*, în „Les études grecques", nr. 2, 1979, p. 118; autorul remarcă faptul că Platon nu era adeptul credinței în vise.

[50] După părerea Siminei Noica, ar fi vorba de o încadrare ironică a manticii, ca „știință a viitorului", într-o societate perfectă și condusă de știință (Nota 119 la *Charmides* 173 C, în Platon, *Opere*, vol. I, 1974, p. 229).

[51] *Filosofia Orientului antic*, I, București, Ed. Științifică, 1967, pp. 449–450.

[52] Ironia socratică are un dublu sens: e atitudinea magistrului, de a se preface că nu știe, spre a lăsa, întru totul, aflarea soluției pe seama interlocutorului; e procedeul în virtutea căruia, prin întrebări destinate să evidențieze contradicțiile din asertiunile respondentului, acesta e adus la situația de a respinge în final teza pe care o susținuse inițial (Referitor la a doua semnificație, vd. fr. 67).

[53] În acest pasaj, o aluzie la metoda socratică de a pune întrebări (cf. Platon, *Apărarea* 21 B; *Menon* 80 A; *Statul* I, 337 C etc.). Aristotel dorește să dovedească faptul că există diferite metode de a pune întrebări într-o discuție filosofică. În speță, în discuțiile socratice de tipul citat, obiectul acestor discuții nu e „cunoscut", ci „căutat".

[54] Vd. H. Laue, *Mass und Mitte*, Münster-Osnabrück, 1960, p. 12.

[55] μαιεύτρια = moașă; μαιευτικός = referitor la moșit.

[56] εἰρωνεία = prefăcută ignoranță; întrebare ironică. Vd. nota 52.

[57] Cu privire la aplicarea acestei norme în învățămînt, vd. Jean-Paul Dumont, *Socrate et l'instituteur*, în „La Pensée", nr. 213–214/1980.

[58] Dat fiind că rațiunea umană concordă cu cea divină, aceasta din urmă sprijină procesul ce tinde la cunoașterea rațională a adevărului.

[59] μαστροπεία – acțiunea de a incita la desfrîu. Guthrie se referă la *Symposion* (platonician), 206 A-207 A, unde, prin parabola dragostei sexuale, este relevată capacitatea *eros*-ului de a face să nască, printr-un gen de șoc generator, proliferarea cunoștințelor. Textul de la 206 C vorbește de fecunditate ca atribut al trupului și al *sufletului*. În acest context, gluma lui Socrate despre meseria lui de „proxenet".

[60] Fascinația exercitată de Socrate (vd. fr. 27, 28, 29) asupra auditorilor emană și din ascuțimea și dibăcia lui logică.

[61] În continuarea dialogului *Menon*, mai exact începînd cu 85 D, înregistrăm trecerea, fără hiatus logic, de la teza *socratică* a cunoștinței date în străfundurile conștiinței, la analiza, care e *platoniciană*, a provenienței – transcendente, Ideale – a *dat*-ului în cauză. Reamintirea se află „à cheval" pe ambele teze, socratică și platoniciană, dar cu implicații diferite.

[62] Parţială definiţie a ironiei. Vd. n. 52.

[63] *Iliada* I, 343.

[64] Se încheie, aici, o convorbire, în cursul căreia Socrate, întrebat, dăduse tocmai răspunsurile pe care le-ar fi dat cineva priceput în ale agriculturii. De astă dată, Socrate este *obiect* al procedurii maieuticii. Socrate nu se consideră o excepţie de la regula cunoştinţelor aflate sub nivelul conştienţei.

[65] Alcibiade este încă tînăr.

[66] În apropierea morţii, oamenii ar poseda în cel mai înalt grad capacitatea de a profeţi, spune Socrate în *Apărarea lui Socrate*, 39 C. Rezultă că, în dialogul *Alcibiade I*, Socrate e presupus a şti că se află la capătul vieţii.

[67] S. E. Strumpf, *Socrates to Sartre — A History of Philosophy*, ed. II, New York, McGraw, 1975, p. 40.

[68] B. Russell, *History of Western Philosophy*, London, Allen & Unwin, ed. 1969, p. III.

[69] La funcţia civilizatoare a mîinii, aşadar a activităţii de producere a bunurilor materiale se gîndesc, în secolul V, de asemenea Anaxagoras (fr. A 102) şi Democrit (fr. B 1, 5).

[70] Vd. fr. 88, 89.

[71] Este foarte îndoielnic ca Thales să fi spus aşa ceva. Mai repede, poate, Socrate.

[72] I. Banu, *Platon heracliticul* ..., pp. 97—98.

[73] S. E. Strumpf, *op. cit.*, p. 39.

[74] Francesco Sarri, *Socrate e la genesa storica dell'idea occidentale di anima*, Roma, 2 vol., 1975, vol. I, p. 91.

[75] A. E. Taylor, *Plato : The Man and His Work*, London, Methuen, 1926, p. 317, n. 3.

[75bis] Raymond Weil (*Lire dans Thucydide*, în „Le monde grec", Bruxelles, Ed. de l'Université, 1978, pp. 162—168) spune că în epoca din ultimii ani ai vieţii lui Socrate viaţa socială a Greciei păşea din condiţia de predominare a comunicării orale către aceea a preeminenţei îndeletnicirii scrisului, în viaţa publică şi cea privată. Civilizaţia greacă trece „de la oral la scris" (p. 164). Scriind că discuţia dintre Socrate şi Phaidros, pe această temă, în dialogul platonician ce poartă numele acestuia din urmă, va fi avut loc cu adevărat, prin anii 420—415, autorul admite implicit caracterul *istoric* al atitudinii socratice expuse în dialog.

[76] J. J. Mulhern, *Socrates Knowledge and Information*, în „Classica et Mediaevalia", Copenhague, 1969, vol. XXX, pp. 184—185.

[77] M. Davis, *Socrates' Pre-Socratism : Some Remarks on the Structure of Plato' Phaedo*, în „The Review of Metaphysics", nr. 3, 1980.

[78] Vd. prezenta lucrare, Cap. *Utopii antropo-sociale*.

[79] Preceptul de la Delfi, receptat de Socrate, a primit din partea filosofului un sens diferit de cel care guverna sanctuarul. În adevăr, probabil că acolo avea sensul ritual, conform căruia cel ce vine la zeu trebuie să apară în faţa lui purificat, ţinut fiind deci, în prealabil, să-şi dea seama despre sine că îndeplineşte această condiţie.

[80] După părerea lui Léon Robin, cuvintele „zeul şi cugetarea" sînt o glossă al cărei autor este, de bună seamă, creştin. Oricum, este foarte probabil că întreg textul 133 C din fr. 112 a fost folosit de vechii creş-

tini (*Oeuvres complètes de Platon*, vol. I, Paris, Gallimard, p. 1265, notele 73 şi 74).

[81] Demersul autocunoaşterii, ca, dealtfel, cunoaşterea umană ca atare, se află, la Socrate, în relaţie cu tema divinului şi credinţei religioase. Tocmai faptul că divinul se află şi în obiectul (lăuntric) al autocunoaşterii dă acesteia din urmă eficienţă. În cîmpul ei *cosmic* de fiinţare, divinitatea e incognoscibilă (fr. 103), dar nu şi in aria ei lăuntric-*umană*. În *Parmenides* 134 A-C, Platon va vorbi de dificultatea logică de a menţine această teză socratică, adoptată pînă atunci şi de el, şi de necesitatea de a porni pe alt drum. Una din consecinţe va fi o nouă viziune despre natură (vd. lucrarea noastră *Platon heracliticul* ..., pp. 100—101), anume cea din *Timaios*, diferită de aceea ce fusese pînă atunci, atît platoniciană cît şi socratică.

[82] Vd. fr. 56.

[83] E vorba de templul lui Apollon de la Delfi. Numele de Apollon Pythicul vine de la *Python*, dragonul pe care zeul l-a ucis înainte de a-şi instala oracolul la Delfi.

[84] Socrate vorbeşte la persoana a treia despre el însuşi: *el* e fiul lui Sophroniscos.

[85] B. Duquesne, *Platonisme et sens des choses*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 3, 1980, p. 296.

[86] A.-J. Voelke, *Dialectique et choix dans la pensée socratique*, în „La dialectique", Actes du XIV^{e} congrès des Soc. de philos. de langue française", Paris, P.U.F., 1969, pp. 54, 56.

[87] Const. Tsatsos, *Filosofia socială a vechilor greci*, trad. Lia Brad, Bucureşti, Ed. Univers, 1979, p. 66.

[88] Vd. Plutarch., *De genio Socratis*.

[89] W. Kranz, *Die griechische Philosophie*, Leipzig, Dieterich, 1941, p. 120

[90] τοῦς τ'ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. S-ar putea traduce, fără a greşi, „procedeul inducţiei şi conceptul (general)". În adevăr, ὁρισμός, ca şi ὅρος, poate să semnifice şi „definiţie" şi „concept". Mircea Florian e de părere că Aristotel nu deosebeşte definiţia de concept, considerînd ὁρισμός şi ὅρος ca echivalente (vd. *Introducere* la *Anal. sec.*, Bucureşti, Ed. Ştiinţif., 1961, p. LXVIII). Dar Socrate? Probabil că, în convorbirile sale, n-a folosit o terminologie riguroasă şi că enunţul e o „interpretare" aristotelică a discursurilor sale.

[91] Am corectat o eroare din textul românesc preluat: nu „Universul", ci „universalul".

[92] Fr. 133.

[93] Pasajul face parte dintr-o expunere asupra teoriei platoniciene a Ideilor. Lăsînd să se înţeleagă că Platon a avut anumiţi precursori în această temă, Aristotel îl numeşte numai pe Socrate, considerîndu-l drept cel mai important, cu rezerva deosebirii pe care o semnalează aici.

[94] Textul reprezintă o aplicaţie ce ilustrează pe o temă morală, cele două descoperiri socratice consemnate de Aristotel (fr. 133): procedeul inducţiei şi definiţia generală (sau conceptul). Demersul socratic parcurge fapte morale individuale, urmînd „procedeul" inducţiei, către universalul *dreptate*. Se observă, totodată, modul în care se instituie acest universal — şi conceptul corespunzător — ca esenţă a unor individuale — în speţă, acte individuale — atunci cînd această esenţă pare a fi contrazisă de

aparența fenomenală (vd. *Studiul istoric*, vol. I, p. 1, pp. CCXLVI—CCXLVIII).

[95] Vd. Aristotel, *Metafizica*, București, Ed. Academiei, 1965, p. 409, n. 73.

[96] J. Henzel, *Zur Logik des Sokrates*, în vol. *„Studien zur Entw. der Platon Dial. von Sokrates bis Aristoteles"*, Leipzig—Berlin, Teubner, 1931, *passim*.

[97] N. Hartmann, *Aristoteles und das Problem des Begriffs*, în „Abhandl. der Preuss. Akad. der Wissensch., Philos.-histor. Klasse", 5, 1939, p. 5.

[98] A. Frenkian, *Note sur le sens primordial du mot* καθόλου, București, Impr. Naț., 1941, *passim*.

[99] *Platon a-t-il écrit des dialogues socratiques?* În „Bull. de la Soc. franç. de Philos.", 2, 1980, p. 68.

[100] Vd. A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 53.

[101] Cu privire la raportul dintre virtute și cunoaștere, vd. Jon Moline, *Euripides, Socrates and Virtue*, în „Hermes", B 103, I, 1975.

[102] Pythagoras raporta virtuțile la teoria numerelor, fără să ia în considerație natura lor proprie. Vezi Pythagoras, fr. 39 și 40, în I, 2, pp. 38—39.

[103] După părerea lui Guthrie, Platon — cum ar rezulta din continuarea expunerii și mai ales din 94 B și urm. — s-ar disocia de maestrul său, întrucît acesta nu ar lua în considerare și slăbiciunea morală drept cauză a unor acte neconforme cu virtutea.

[104] Acesta este, în acest context, sensul termenului σωφροσύνη.

[105] Const. Tsatsos, *op. cit.*, p. 67.

[106] Semnificația, aici, a termenilor καλὸς κἀγαθός; desăvîrșit și bun — constată Al. Cizek, notînd că sînt cele două componente ale perfecțiunii spirituale, al căror conținut este dat de cultură *(paideia)* și dreptate, respectiv de valoarea intelectuală și morală umană. După cum se vede, *nedrept* este opozabil lui desăvîrșit (frumos) iar rău (textual, *poneros*— ticăloșit, degradat uman) este opozabil lui *bun*/cultivat, format sub raport intelectual (Platon, *Opere*, vol. I, dialogul *Gorgias*, n. 50, p. 399 sq.).

[107] Xenofon, *Amintiri* I, 2, 54.

[108] Jacques Follon, recenzie la Evelyne Méron, *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de jeunesse*, Vrin, 1979, în „Revue philos. de Louvain", 79, 1981.

[109] Const. Ritter, *op. cit.*, p. 52.

[110] În original, un joc de cuvinte între *kolazesthai*, a reprima, a înfrîna și *akolasia*, neînfrînare, observă Al. Cizek (*op. cit.*, n. 139, p. 409).

[111] Comentînd pasajul, Al. Cizek scrie: Conducerea de sine *(heauton arhein)* este concepția ce rezultă din reprezentarea sufletului omenesc ca o cetate bine guvernată, în care cîrmuirea de sine sau *autarchia* este dată de dominarea rațiunii asupra afectelor, funcție care se compune din înțelepciune—cumpătare și reprimarea afectelor *(enkrateia)*, sinonimă de fapt cu spiritul dreptății, *dikaiosyne* din alte pasaje similare. Formularea concepției este socratică și se regăsește la Platon, Xenofon, cum și la cynici (*op. cit.*, n. 100, p. 405).

[112] Cunoscut om politic și general atenian (c. 450-404 î.e.n.); se numără printre cei aflați în preajma lui Socrate. Implicat într-un proces de impietate la Atena (415 î.e.n.), fuge la Sparta și de aici conduce diferite operații de război împotriva Atenei.

[113] Achile şi Aiax sînt personaje desprinse din operele literare ale lui Homer şi Sofocle. Primul este jignit de Agamemnon, al doilea de Ulisse.

[114] Lysandros, general spartan care a obţinut două victorii hotărîtoare asupra Atenei, la sfîrşitul războiului peloponesiac, şi a răsturnat regimul democratic de la Atena (405—404 î.e.n.).

[115] Aceste cinci specii sînt: curajul în politică, curajul dobîndit prin experienţă, cel provenit din inexperienţă, cel inspirat de speranţă, cel inspirat de pasiune. Socrate este citat ca avînd o opinie diferită pentru a doua specie.

[116] R. Flacelière, *À propos du* **Banquet** *de Xénophon*, în „Revue des études grecques", nr. 349—350, 1961.

[117] Ém. Boutroux, *Socrate fondateur de la science morale*, în „Études d'hist. de la philos.", Paris, Alcan, 1925, p. 83.

[118] Vd. fr. 151 şi comentariul însoţitor.

[119] După E. Zeller, *Phil. der Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung dargestellt*, II, 1, ed. II, Leipzig, 1889, p. 312, nota 3; aluzia se referă la şcoala cynică.

[120] Adelina Piatkowski notează că formularea aristotelică de aici diferă de aceea din fr. 143, unde „virtuţile" sînt arătate a fi „ştiinţe", la plural (ἀρεταί; ἐπιστῆμαι). Aici e vorba de identitatea dintre virtute (ἀρετή), şi raţiune (λόγος), la singular. Vd. şi comentariul nostru la fr. 141—151.

[121] Ştiinţa universalului.

[122] Gregory Vlastos, *Socrates on Acrasia*, în „Phoenix", Toronto, nr. 1, 1969.

[123] Norman Gulley, *Socrates' Thesis at Protagoras 358^{BC}*, în „Phoenix", nr. 2, 1971.

[124] Franz Dirlmeier: Aristoteles, *Magna Moralia*, Berlin, 1966, n. 6, p. 374.

[125] Vd. şi fr. 151 şi 187, cum şi nota 104.

[126] Întîlnim expresia καλός τε ἀγαθός, pare-se frecvent folosită de Socrate, expresie care devine καλοκἀγαθία.

[127] Cei ce practică sportul numit *pa(n)ghrátion*, o combinaţie între trîntă şi box.

[128] Ceea ce „place, atrage, suscită admiraţie" (Wladyslaw Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, trad. S. Mărculescu, Bucureşti, vol. I, 1978, p. 55).

[129] Wł. Tatarkiewicz, *op. cit.*, vol. II, p. 355.

[130] Kurt von Fritz, *Platon in Sizilien*, Berlin, De Gruyter, 1968, pp. 13, 46. E notabilă părerea lui Aram Frenkian: fără a fi un reformator, Socrate nu e nici partizan al reîntronării unor norme desuete. Ideea înfăptuirii, în *Cetate*, a „adevărului şi raţiunii", străină de antropomorfism, dar şi de relativism, avea caracter novator (*De ce a fost condamnat la moarte Socrate?*, Bucureşti, 1942, p. 218).

[131] Walther Kranz, *op. cit.*, p. 118.

[132] În acest pasaj, este vorba despre alegerea exemplelor în retorică. Unele sînt luate din viaţa reală şi din istorie. Altele sînt inventate, putînd fi „parabole", sau „fabule", aşadar cazuri din care se desprinde un anumit înţeles, prin analogie. Procedeul ţine de metoda inductivă aplicată de Socrate în învăţăturile sale.

[133] Ant. Labriola, *op. cit.*, p. 120.

[134] „Ordinii şi armoniei spirituale îi corespund conceptele de *nominion* (orînduit conform legii, legiuit) şi *nomos* (lege). *Lege* înseamnă *armonie*, ...

iar cei în care sălăşluieşte acest *Kosmos* se numesc *cosmici* sau *sophrones*, adică înţelepţi. Legiuit *(nomimos)* înseamnă disciplinat, supus legii, deci bun cetăţean, în care sălăşluieşte dreptatea *(dikaiosyne)*" (Al. Cizek, *loc. cit.*, n. 136, p. 409).

[135] Discutarea temei la Const. Tsatsos, *op. cit.*, p. 60.

[136] Richard McKeon, *The Interpretation of Political Theory and Practice in Ancient Athens*, in „Journal of the History of Ideas", nr. 1, 1981, p. 11.

[137] Adică fără să-şi poată continua activitatea sa de educator al cetăţenilor.

[138] Dacă, în conformitate cu opinia dominantă în istoriografia filosofiei, Socrate nutrea convingeri antidemocratice, nu e mai puţin adevărat că înfăţişarea democraţiei ateniene din epoca dată displăcea chiar şi unora ce nu pot fi consideraţi adversari ai democratismului (Vd. spre pildă, Tucidide, *Răzb. pelop.* III, 82—83, 46(4), 43(2). De consultat prezenta lucrare, cap. *Tucidide*, fr. 51—58, cu comentariul aferent.

[139] Erechteus, legendar rege al Atenei, al cărui mit il asociază originii Cetăţii.

[140] Dintre lucrările mai noi unde e susţinut acest punct de vedere, vd. R. N. Berki, *The History of Political Thought*, London, 1977, pp. 47—48.

[141] În acest sens, cu titlu de exemplu, Victor Stern, *Über Sokrates*, in „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", nr. 3, 1955, pp. 302—303; Guthrie (*op. cit.*, pp. 92—94) refuză de asemenea să-l considere pe Socrate adversar al democraţiei, opinînd că profesa un punct de vedere aparte, greu de definit.

ESCHIL

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Eschil, fiul lui Euphorion, s-a născut la Eleusis, lîngă Atena, in 525, dintr-o familie de eupatrizi, a copilărit în preajma sanctuarului marilor zeițe, Demeter și Persephona, și a fost probabil inițiat în misteriile eleusine. Cu prilejul războaielor medice a luptat la Marathon (490), apoi — se pare — la Salamina și la Plateea (480—479). Tradiția literară antică îi reține mai ales trăsăturile severe și eroice de „marathonomah".

A debutat în întrecerile tragice la douăzeci și cinci de ani, dar a cîștigat locul întîi abia în 484. Mai tîrziu (472) a triumfat cu trilogia din care făceau parte *Perșii*, choreg fiind Pericle. Se presupune că atunci l-a invitat pentru prima dată tiranul Hieron în Sicilia, la Syracusa, unde va fi avut prilejul să cunoască poeți celebri ca Simonides, Bacchylides și Pindar. Întors în patrie, Eschil asistă la afirmarea tînărului Sofocle, apoi triumfă din nou cu trilogia sa thebană (467) și în cele din urmă cu *Orestia* (458). La sfîrșitul vieții, din temeiuri controversate, ia din nou drumul Siciliei, unde moare septuagenar, la Gela, în 455—456.

Din vasta operă, a „părintelui tragediei", apreciată de antici la nouăzeci de tragedii și drame satirice, au fost salvate numai șapte, cuprinse într-o selecție alexandrină: *Rugătoarele, Perșii, Șapte contra Thebei, Prometeu înlănțuit, Agamemnon, Hoeforele* și *Eumenidele*, ultimele trei alcătuind *Orestia*. Din celelalte nu s-au păstrat decît fragmente.

Dramaturg de geniu, prolific, Eschil a desăvîrșit tiparul tragediei. Ca și Pindar, el a fost un mare poet liric, adică în primul rînd un muzician, ale cărui cîntece dădeau farmec și forță dramelor sale. El s-a dovedit a fi și un înnoitor în arta reprezentării scenice, zguduind publicul „prin măreția spectacolului, datorită decorurilor pictate, mașinilor, altarelor, mormintelor, trompetelor, fantomelor, Erinyilor" (*Viața anonimă*). Personalitatea lui s-a manifestat puternic și în domeniul stilului, fiind „primul dintre eleni care a ridicat cuvintele pînă la înălțimea turnurilor" (Aristofan) și a făurit o limbă neimitabilă: măreață, solemnă, abruptă.

Gîndirea tragediografului a fost dominată de modul de expresie poetic. Prin mijlocirea miturilor și metaforelor, el a făcut sensibile uneori aceleași idei pe care le-au exprimat în termeni mai generali filosofii. În viziunea lui, orice depășire a măsurii, în plan divin, cosmic și uman, reprezintă o provocare sau o jignire adusă ordinii supreme și are drept urmare o replică în sens contrar. Întruchiparea divină care veghează la menținerea acestei dialectici este Nemesis. Din preajma ei acționează Moira, decisivă pentru destinul universal: ea structurează ineluctabil ființa și petrecerea umană. Lumea este dominată de forțe stihiale, daimonice sau ideale, dar toate se înfățișează ca emanații ale divinității, numită de obicei — în sensul cel mai abstract și, totodată, cel mai concret — Zeus.

Spirit religios și artist, autorul *Orestiei* atribuia voinței supreme o orientare prielnică umanității, deși adeseori ascunsă. Omul drept este dator

să înțeleagă sensul existenței, lucru care se poate dobîndi prin suferință („a suferi spre a înțelege"), cu prețul unui lung proces de conștiință, adică printr-un parcurs inițiatic. În această privință gîndirea dramaturgului este apropiată de misterii și de influențele orfico-pythagorice.

La traducerea selecției următoare am utilizat: 1) ESCHYLE, Tome I, II, Texte établi et traduit par Paul Mazon, Société d'édition „Les Belles Lettres", Paris, 1961; 2) Hans Joachim Mette, *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, Akademie-Verlag, Berlin, 1959. Pentru fragmente am urmat numerotarea acestei ediții.

A.M.

Aspecte cosmologice, geografice, physiologice

Fr. 1

[PROMETEU]: Ether zeiesc, suflări de vînt cu aripi iuți, izvoare de rîuri, surîs fără număr al valurilor mării, Glie, maica tuturor ființelor, și Soare, ochi rotund atoatevăzător, vă chem: priviți cît sufăr eu, un zeu, din partea zeilor!

Prometeu înlănțuit 88–92

Fr. 2

[PROMETEU]: ... Maica mea, Themis[1] sau Gaia, o singură formă cu multe nume ...

Prometeu înlănțuit 209–210

Fr. 3

[AFRODITA]: Dorința-l împinge pe sfîntul Uranos să rănească țărîna, dorința face ca Gaia să aibă parte de nuntă, ploaia cade din pătimașul Uranos și o fecundează pe Gaia: apoi aceasta naște pentru oameni turmele de oi și ⟨grîul dătător de⟩ viață al Demetrei: roadele pomilor se împlinesc în urma unei nunți uscate; și eu am luat parte la toate aceste ⟨faceri⟩[2].

F 125, *Danaidele*

Fr. 4

[MEMNON]: Neamul meu se trage, pot să mă laud c-am aflat, din țara Etiopiei, acolo unde Nilul ⟨fluviul⟩ cu șapte izvoare, umflat de vînturile ⟨revărsînd⟩ potop de ploi, se rostogolește ... Acolo strălucește flacăra lui Helios, ⟨astrul⟩ cu ochii de foc, topește de pe stînci zăpada și face ca întreg Egiptul înflorit, săturat de umezeala sfîntă, să rodească spicul purtător de viață al Demetrei.

F 193, *Memnon ?*

Fr. 5

[APOLLON]: Nu mama naște ceea ce se spune că ar fi copilul său, ea nutrește doar vlăstarul semănat în ea.

Cel care naşte e bărbatul, el face să rodească; ea numai găzduieşte plodul, ca o străină pe un străin, cînd nu îl vatămă cumva un zeu[3].

Eumenidele 656—661

Puterile extraumane active în determinismul cosmic și uman

Fr. 6

[CORUL]: Divinitatea ⟨săvîrșește⟩ totul fără trudă.

Rugătoarele 98

Fr. 7

[CORUL]: Domnia lui Zeus este dreaptă.

Rugătoarele 437

Fr. 8

[CORUL]: Zeus, stăpînul veşniciei fără capăt.

Rugătoarele 574

Fr. 9

[CORUL]: Tu singur ţii în cumpănă platanele ⟨balanţei, Zeus!⟩ Nimic nu li se poate împlini muritorilor fără tine.

Rugătoarele 822—824

Fr. 10

[CORUL]: Cum aş putea să contemplu gîndirea lui Zeus, cum să privesc în abis?

Rugătoarele 1058—1059

Fr. 11

[CORUL]: O Zeus, Zeus, tată care duci la împlinire totul ...

Şapte contra Thebei 116

Fr. 12

[CORIFEUL]: Mă închin cu sfială Marelui Zeus, Ocrotitorului de oaspeţi[4].

Agamemnon 362

Fr. 13

[ORESTE]: Zeus, Zeus ce faci să răsară, din tărimul adîncului, pînă la urmă, Năpasta pentru omul cu mîini ticăloase ...

Hoeforele 382—384

Fr. 14

[CORUL]: Oricare ți-ar fi, Zeus, adevăratul nume, dacă acesta-ți este drag, te vom chema în rugă cu acesta[5].

Agamemnon 160–162

Fr. 15

Zeus este etherul, Zeus este pămîntul, Zeus este cerul, deci Zeus este totul și ceea ce se întinde deasupra acestora[6].

F 105

Fr. 16

[CORUL]: În Olimp sînt la putere noi cîrmaci. În numele unor legi noi, Zeus domnește fără să urmeze nici o noimă și spulberă acum căpeteniile de odinioară[7].

Prometeu înlănțuit 148–151

Fr. 17

[PROMETEU]: De îndată ce s-a așezat pe tronul părintesc, el [*Zeus*] a început să împartă, fără zăbavă, felurite prerogative feluriților zei și să rînduiască cinurile în împărăția sa. Dar la soarta sărmanilor muritori nu s-a gîndit nici o clipă! Ba chiar voia să le nimicească prăsila, pentru ca să creeze una cu totul nouă[8]. Eu singur m-am împotrivit acestor gînduri, doar eu am cutezat: i-am eliberat pe oameni și nu i-am lăsat să coboare, nimiciți, în Hades.

Prometeu înlănțuit 228–236

Fr. 18

[HEPHAISTOS]: Inima lui Zeus e neînduplecată: o stăpînire nouă este întotdeauna aspră.

Prometeu înlănțuit 34–35

Fr. 19

[CRAINICUL, relatînd înfrîngerea perșilor de la Salamina]: Un daimon, așadar, a nimicit armata noastră.

Perșii 345

Fr. 20

[CRAINICUL, despre drumul de întoarcere al armatei persane înfrînte]: Un zeu, în noaptea aceea, a stîrnit o

iarnă timpurie, făcînd să înghețe întregul curs al sfîntului Strymon.

Perșii 495–497

Fr. 21

[CORIFEUL]: O, daimon ⟨aducător⟩ de chinuri, cît de greu ai strivit în picioare întregul neam al perșilor!

Perșii 515–516

Fr. 22

[ETEOKLES]: Norocul este pentru muritori un dar al zeilor.

Șapte contra Thebei 625

Fr. 23

[CORUL]: De Kypris cum să nu țin seama, în cîntul meu evlavios; ea are, laolaltă cu Hera, aproape aceeași putere ca Zeus.

Rugătoarele 1035–1036

Fr. 24

[ETEOKLES, adresîndu-se Corului]: Înalță rugăciunea cea mai de preț: zeii să lupte alături de noi.

Șapte contra Thebei 266

Fr. 25

Stăpîne Poseidon, Zeus marin, trimite-ne un dar norocos al mării!

F 464 10–11 *Năvodarii*

Fr. 26

[CORUL ERINYILOR]: Auzi-ne Noapte, mamă, străvechile noastre cinstiri ni le-au răpit niște zei ⟨noi⟩, prin viclenii îndîrjite, ne-au preschimbat în nimicuri[9].

Eumenidele 844–846

Fr. 27

[CORUL ERINYILOR]: Zeilor tineri, voi spulberați, precum sub copitele cailor, legile vechi, le smulgeți din mîinile noastre!

Eumenidele 778–779

Fr. 28

[CORUL ERINYILOR]: Fecior al lui Zeus, ⟨Apollon,⟩ eşti un tîlhar! Tinere, tu striveşti zeităţile vechi.

Eumenidele 149–150

Activitatea oraculară. Somnul și visele

Fr. 29

[PYTHIA]: Eu prorocesc doar ceea ce-mi şopteşte zeul.

Eumenidele 33

Fr. 30

[CORIFEUL, referitor la prezicerile Casandrei]: Suflarea zeului răzbate din inima-i de sclavă.

Agamemnon 1084

Fr. 31

[CORUL, adresîndu-se Casandrei]: Cine îţi dezvăluie aceste nenorociri copleșitoare, trimise năvalnic de zei? Cine te învață să intonezi răspicat oracolele fioroase ...? Cine-ţi șoptește înțelesul acelor cuvinte de rău grăitoare pe drumul profețiilor tale?

Agamemnon 1150–1155

Fr. 32

[CORIFEUL, Casandrei]: Mă mir cum tu, crescută dincolo de mare și străină, te întîlnești mereu cu adevărul, ca și cum l-ai fi văzut cu ochii. [CASANDRA]: Apollon ghicitorul m-a înzestrat cu harul acesta ⟨al prorocirii⟩.

Agamemnon 1199–1202

Fr. 33

[CASANDRA]: Iar mă căznește vîltoarea dreptei preziceri, cumplita; mă turbură năprasnicul ei cîntec.

Agamemnon 1215–1216

Fr. 34

[CASANDRA]: Acum prorocul ⟨Apollon⟩ care m-a schimbat în prorociță, m-a însoțit chiar el spre nenorocul dătător de moarte.

Agamemnon 1275–1276

Fr. 35

[CORUL]: Cînd izvorăşte oare din oracol pentru muritori vreo ştire bună? Într-adevăr, vestind numai nenorociri, profeţii cu arta rostirii bogată revarsă pretutindeni frica.

Agamemnon 1132—1135

Fr. 36

[UMBRA CLITEMNESTREI]: În timpul somnului se aprind atîţia ochi, străluminînd în sufletele muritorilor, cărora ziua nu li se îngăduie darul vederii.

Eumenidele 104—105

Fr. 37

[UMBRA CLITEMNESTREI, adresîndu-se Erinyilor adormite]: Din adîncul visurilor voastre vă cheamă Clitemnestra.

Eumenidele 116

Atotputernicia destinului

Fr. 38

[CRAINICUL, relatînd naufragiul flotei aheilor]: Însă corabia în care ne găseam avea carena neatinsă. Cine a smuls-o prăbuşirii? Cine a mijlocit scăparea noastră? Un zeu, fără îndoială, nu un om ţinuse cîrma. Soarta[10] Mîntuitoare a poftit să-şi afle loc în navă.

Agamemnon 661—664

Fr. 39

[CLITEMNESTRA, lui Oreste]: De toate, fiul meu, este vinovată Moira[11].

Hoeforele 910

Fr. 40

[CORUL]: Curînd va pluti peste pragul acestui palat sorocul ce toate le schimbă.

Hoeforele 965—966

Fr. 41

[CORUL]: ... Moire, fiice cu noi [Erinyile] de o mamă[12], voi duhuri care ţineţi cumpăna legii şi locuiţi pretutindeni

prin case și pururea faceți, din greu apăsînd, să cîștige dreptatea, voi dintre cetele zeilor cele mai aprig cinstite!

Eumenidele 961—967

Fr. 42

[CORUL ERINYILOR]: Ocrotindu-i pe oameni, el [Apollon] a trecut peste legea divină, aducînd sfîșiere bătrînelor Moire[13].

Eumenidele 171—172

Fr. 43

[PROMETEU, asumîndu-și destinul de excepție]: Îmi voi urma pînă la capăt soarta hărăzită.

Prometeu înlănțuit 375

Fr. 44

[PROMETEU]: Nu este încă aceasta clipa rînduită de Moira ... Îndemînarea e mult mai becisnică decît necesitatea. [CORIFEUL]: Și cine stăpînește asupra necesității? [PROMETEU]: Treimea Moirelor și Erinyile care nu uită niciodată. [CORIFEUL]: Puterea lor să fie mai mare decît a lui Zeus? [PROMETEU]: Nici el nu va putea să scape de destinul său.

Prometeu înlănțuit 511—518

Fr. 45

[PROMETEU]: Soarta hotărîtă trebuie îndurată cu inima cît mai ușoară, trebuie înțeles că tăria necesității [*ananke*] nu poate fi înfruntată. Totuși, a tăcea nenorocirile acestea îmi vine la fel de greu cu a nu le tăcea.

Prometeu înlănțuit 104—107

Fr. 46

[CORUL]: Ceea ce hotărăște ursita se va întîmpla; nu se poate trece peste gîndirea slăvită, de nepătruns, a lui Zeus.

Rugătoarele 1047—1050

Fr. 47

[CORIFEUL]: Puternice Moire, prin voi, din voința lui Zeus, totul se încheie pe calea dreptății.

Hoeforele 306—308

Fr. 48

[ALAIUL SACRU, alcătuit spre slava Eumenidelor]: Se toarnă prinoase de pace în orașul zeiței Pallas și în case domnește, spornic, norocul. Așa s-a încheiat legămîntul lui Zeus Atotvăzătorul cu Moira[14].

Eumenidele 1044—1046

Hybris și Ate[15]

Fr. 49

[REGINA]: Mă tem ca nu cumva uriașa ⟨noastră⟩ bogăție să răstoarne cu piciorul, ⟨prefăcînd-o⟩ în pulbere, fericirea înălțată de Darius nu fără ⟨ajutorul⟩ unui zeu.

Perșii 163—164

Fr. 50

[UMBRA LUI DARIUS]: Și cum a trecut peste mare asemenea oaste pedestră? [REGINA]: Înjugînd cu uneltele sale strîmtoarea ⟨nefericitei⟩ Helle ca să-și croiască drum. [UMBRA LUI DARIUS]: Xerxes a ajuns să făptuiască și asta, să încuie marele Bosfor? [REGINA]: Întocmai! Vreun daimon a pus stăpînire pe gîndurile lui. [UMBRA LUI DARIUS]: Vai, mare a fost daimonul, dacă l-a scos atît de strașnic din minți!

Perșii 721—725

Fr. 51

[UMBRA LUI DARIUS]: Cînd cineva zorește spre pierzanie, îi dau și zeii o mînă de ajutor ... Fiul meu ... a nădăjduit să împiedice, cu lanțuri de sclav, legănarea sfîntului Hellespont, Bosforul prin care curge un zeu ... Muritor fiind, a vrut, în rătăcirea lui, să se dovedească mai tare decît toți zeii, decît Poseidon. Cum să nu crezi că fiul meu are mintea bolnavă?

Perșii 742—751

Fr. 52

[UMBRA LUI DARIUS]: Nici un muritor nu se cuvine să nutrească gînduri prea trufașe. Depășirea dreptei măsuri [*hybris*], dînd în floare, face să rodească spicul rătăcirii minții [*ate*] și culesul este numai plîns și lacrimi.

Perșii 820—822

Fr. 53

[UMBRA LUI DARIUS]: Zeus e pedepsitorul celor ⟨plini⟩ de gînduri prea mărețe.

Perșii 827

Fr. 54

[KRATOS]: Furînd flacăra focului ⟨ceresc⟩, din care izvorăsc toate meșteșugurile, Prometeu a dăruit-o muritorilor. Pentru asemenea greșeală trebuie să înduri pedeapsa zeilor.

Prometeu înlănțuit 7—9

Fr. 55

[CORUL]: Ruina se vădeşte a fi vlăstarul îndrăznelii neiertate la cei care, pentru belșugul revărsat în case, respiră mai trufaş decit e drept. Măsura este cel mai mare bine. Fie să viețuim fără primejdii, precum le ajunge unor suflete înţelepte! Nu-i meterez în stare să-l ajute pe omul scos din minţi de bogăţie, care, spre nimicirea lui, răstoarnă altarul mare al Dreptății.

Agamemnon 374—384

Fr. 56

[CORUL]: Ne turbură necontenit o presimțire înfăşată în noapte. Zeii nu întîrzie să-l vadă pe ucigaşul vinovat de atîtea revărsări de sînge. Cu vremea, Erinyile smolite îl răstoarnă pe cel a cărui fericire a jignit dreptatea, îl nimicesc, îl storc de viață și în cel pierdut nu mai tînjește fir de vlagă. Prea multa slavă e primejdioasă ... Fie nejinduit belșugul nostru! Să nu ajungem nici să pustiim orașe, nici să ne trecem zilele-n sclavie.

Agamemnon 459—474

Fr. 57

[CORUL]: De multă vreme se aude printre muritori un vechi proverb, iară și iară: norocul omului, crescut prea sus, nu moare fără a slobozi vlăstare; din belșug încolțește o neistovită năpastă.

Agamemnon 750—756

Fr. 58

[CORUL]: Mereu străvechea lipsă de măsură plodește printre ticăloși o nouă lipsă de măsură, devreme sau tîrziu,

la ziua sorocită a unei naşteri noi, cînd se înfiripă şi o divinitate, neîmblînzită, neînvinsă şi nesfîntă, Ate cea neagră pentru case, aidoma cu născătoarea sa.

Agamemnon 764—771

Fr. 59

[CORUL]: Într-adevăr, prea multa sănătate este un ţel nesăţios; vecina ei apropiată, boala, stă pururi gata s-o răstoarne. Purces la drum întins, belşugul omului se frînge de o stîncă nevăzută. O, dacă ar fi in stare teama, folosind un scripete după măsură, să mai descarce din prisosul atîtor bunuri adunate, lăcaşul nu s-ar scufunda cu totul, deşi e înţesat cu bogăţii. Marea nu înghite barca. Zeus şi brazdele de fiecare an îndepărtează molima înfometării . . .

Agamemnon 1001—1017

Fr. 60

[CORUL]: Depăşirea măsurii [*hybris*] se naşte din lipsa evlaviei.

Eumenidele 524

Fr. 61

[CORIFEUL]: Unde se va sfîrşi, unde se va stinge, adormită, mînia năprasnicei Ate?

Hoeforele 1074—1076

Justiţia arhaică şi justiţia nouă

Fr. 62

[CORUL]: La jignire se răspunde cu jignire; a judeca e anevoie. Cel care vrea să prindă este prins, cel care a ucis plăteşte toată datoria! Va dăinui o lege, cît Zeus va dăinui pe tron: „Vinovatului pedeapsă!" E scris în noimele divine[16].

Agamemnon 1560—1564

Fr. 63

[CORIFEUL]: Limbii duşmane să i se răspundă cu limbă duşmană, iată ce strigăt înalţă Dike, cerînd să-şi facă fiecare datoria. „Lovitura de moarte să fie plătită cu lovitură de

moarte; vinovatul să îndure osînda", glăsuiește un proverb de trei ori vechi.

Hoeforele 309—314

Fr. 64

[CORUL]: Pe omul cu mîna mînjită de sînge, nici toate rîurile, unindu-și drumurile într-o matcă, nu vor putea să-l albească de pată.

Hoeforele 73—74

Fr. 65

[ORESTE]: Cînd strigă după răzbunare morții familiei, întunecata suliță a celor din adîncuri ... zguduie și neliniștește omul, pînă îl alungă din cetate, cu trupul sfîrtecat de această țepușă de aramă.

Hoeforele 285—290

Fr. 66

[CORIFEUL]: Omorul o strigă, în numele celor răpuși mai intîi, pe Erinys, să aducă moarte pentru moarte[17].

Hoeforele 402—404

Fr. 67

[CORUL ERINYILOR]: ... Cînd un vinovat, ca omul ăsta, își ascunde mîinile pătate de crimă, noi ne iscăm în fața lui, martore adevărate ale morților, necruțătoare, și-i cerem să-și plătească datoria de sînge.

O mamă Noapte, mamă, ne-ai zămislit să-i pedepsim pe vii și pe morți, ascultă-ne glasul ...

Menirea toarsă nouă pentru vecie de Moira neclintită e să ne ținem, ceată, de răufăcătorul care a săvîrșit, mînios, vărsare de sînge, pînă coboară în adîncul lui Hades, dar pentru acesta nici moartea nu înseamnă scăpare ...

Ne-au fost hărăzite nouă, Celor Temute: îndemînarea, stăruința pînă la capăt, memoria ticăloșiilor, neînmuierea față de oameni ...

Nu-i nimeni să nu se supună, să nu se teamă de legea rînduită nouă de Moira, statornicită de zei.

Eumenidele 316—384

Fr. 68

[ATHENA]: Această pricină ⟨crima lui Oreste⟩ este prea mare pentru ca niște muritori ⟨de rînd⟩ să poată cumpăni

asupra ei în judecată ... De asemenea, eu ⟨ca divinitate⟩ n-am îngăduința să dau hotărîri în crime izbucnite în focul mîniei, mai ales că tu ai poposit la mine în chip de rugător, supus, purificat și neprimejdios pentru lăcașurile mele ... Deci ... voi rîndui judecători pentru vărsările de sînge, legați prin jurămînt, și tribunalul meu[18], întemeiat de mine, va dăinui de-a pururi.

Eumenidele 470—484

Fr. 69

[ATHENA]: Ascultați-mă, întemeiez o lege, locuitori **ai** Atticei ... Poporul lui Egeu, de astăzi înainte, va ocroti, statornic înnoindu-l, Sfatul acesta de judecători ... Aici, pe muntele lui Ares, ... de azi încolo, deopotrivă și ziua și noaptea, Cinstirea Legilor și Frica, sora sa, îi vor îndepărta pe oamenii orașului de crimă ... Nici anarhie, nici puteri despotice, iată măsura! ... Nelacom de cîștig, nestrămutat și vrednic de cinstire are să fie Sfatul întemeiat acum, ca să vegheze peste țară pururi treaz cînd lumea doarme.

Eumenidele 681—706

Fr. 70

[ATHENA]: Adaug votul meu la cele care au căzut pentru Oreste ... Pentru ca Oreste să învingă, este destul să fie voturile deopotrivă împărțite[19].

Eumenidele 735—741

Condiția umană. Viața și moartea

Fr. 71

[KRATOS]: Nimeni nu este liber în afară de Zeus.

Prometeu înlănțuit 50

Fr. 72

Un om, în nenorocul lui, nu este altceva decît o umbră.

F 273, 9

Fr. 73

Sămînța oamenilor știe să gîndească doar pentru o zi și nu are mai multă consistență ca umbra unui fum.

F 677

Fr. 74

[APOLLON]: Cînd sîngele unui bărbat s-a risipit în pulbere, odată ce e mort, pentru el nu mai încape înviere[20]; şi totuşi, împotriva răului acestuia, tatăl meu [Zeus] nu a scornit nici un descîntec, el care aşază şi răstoarnă, în sus şi în jos, întregul lumii, fără să-şi obosească răsuflarea.

Eumenidele 647—651

Fr. 75

Moartea aduce mai multă alinare decît o viaţă fără slavă; mai bine să nu te fi născut, decît să trăieşti doar pentru a îndura nenorocirea[21].

F 679

Fr. 76

[ETEOKLES]: E un cîştig a muri mai devreme decît mai tîrziu.

Şapte contra Thebei 697

Fr. 77

[CRAINICUL]: Morţii nu-şi mai dau silinţa să învie.

Agamemnon 568—569

Fr. 78

[CORUL]: Cel care moare este mîntuit de chinuri şi de lacrimi.

Rugătoarele 802—803

Fr. 79

[CORUL]: Cînd mortul este jeluit, pe loc răsare şi răzbunătorul. Tînguirea dreaptă după un părinte ... îl stîrneşte fără istovire, adînc îl turbură de pretutindeni.

Hoeforele 327—331

Fr. 80

[ORESTE]: Tatăl meu îmi va trimite ajutoare din mormînt.

Eumenidele 958

Gînduri sociale

Fr. 81

[CORIFEUL]: Ei [grecii] nu sînt sclavii, nici supuşii nimănui.

Perşii 242

Fr. 82

[CORUL]: Nu te învoi să-ți petreci in orînduire anarhică viața, dar nici sub norme despotice. Cumpănește in toate măsura, așa-i rînduiala divină, împotriva puterii cu toane.

Eumenidele 525–530

Fr. 83

[CORUL, despre destinul locuitorilor unei cetăți cucerite]: Morții, sîntem încredințați, au o soartă mai bună.

Șapte contra Thebei 336–337

Fr. 84

[REGINA]: Mi s-au arătat ⟨în vis⟩ două femei bogat îmbrăcate, una împodobită cu rochie persană, cealaltă în straie doriene ... Deși sînt surori dintr-un singur neam, ele locuiesc în patrii ⟨deosebite⟩, una în Elada, pămînt hărăzit de soartă, cealaltă în ⟨țară⟩ barbară[22].

Perșii 181–187

Fr. 85

[AGAMEMNON]: Fiica Ledei ... nu mă împodobi cu atîta slavă, cum obișnuiesc femeile. Nu mă întîmpina, ca pe un barbar, cu fruntea în țărînă, strigînd cu glas înalt! Să nu-mi faci din covoare un drum invidiat ... Vreau să mă cinstești nu ca pe un zeu, ci numai întrucît sînt om[23].

Agamemnon 914–925

Fr. 86

[PROMETEU]: I-am dezlegat pe oameni de gîndul ațintit al morții ... Am așezat speranțe oarbe întrînșii .. Mai mult decît atîta, le-am dat focul în dar. ... Și de la el vor învăța numeroase meșteșuguri.

Prometeu înlănțuit 248–254

Fr. 87

[PROMETEU, adresîndu-se lui Hermes]: Află limpede, că nu aș da în schimb nefericirea mea pe servitutea ta. Aș primi mai bine, cred, să fiu servitorul acestei stînci, decît să ajung mesagerul credincios al lui Zeus, tatăl ⟨zeilor⟩.

Prometeu înlănțuit 965–966

Fr. 88

[PROMETEU]: Ascultaţi chinurile muritorilor şi cum din pruncii de odinioară am făcut fiinţe înzestrate cu minte şi gînduri ...

La început priveau zadarnic, fără să vadă, ascultau fără să înţeleagă şi, asemeni arătărilor din vise, îşi duceau cît e de lungă viaţa în neorînduială şi amestec. Nu ştiau nimic despre casele ⟨construite⟩ din cărămizi uscate la soare, nici despre lucrul lemnului; trăiau sub pămînt, asemenea furnicilor sprintene, în ascunzişurile fără soare ale peşterilor. Pentru ei nu se afla dovadă sigură de iarnă, nici de primăvară înflorită, nici de vară bogată în roade. Săvîrşeau totul în afara oricărei judecăţi, pînă i-am învăţat răsăriturile şi apusurile astrelor[24].

Apoi am născocit pentru ei numărul, cea mai iscusită descoperire[25], şi potrivirea literelor, memorie a tuturor lucrurilor, trudă ce naşte artele. Eu cel dintîi am prins dobitoace în jug şi le-am înrobit, ca să împlinească muncile cele mai grele în locul muritorilor, şi am înhămat caii ascultători de frîie la car ...

Nimeni altul decît mine nu a inventat pentru navigatori acele vehicole cu aripi de in, care rătăcesc peste mare ...

Mai mult vei fi mirat să auzi, şi mai departe, meşteşugurile şi mijloacele închipuite de mine. Îndeosebi următorul: dacă cineva cădea bolnav, nu avea ⟨la îndemînă⟩ nici o doctorie, nici de mîncat, nici de uns, nici de băut; lipsiţi de remedii, ⟨oamenii⟩ se stingeau, pînă în clipa cînd le-am arătat cum să amestece leacuri blînde, în stare să îndepărteze orice boală.

Am rînduit pentru ei numeroasele feluri de mantică. Eu, cel dintîi, am deosebit visele care urmează să se împlinească în trezie, le-am făcut cunoscute înţelesurile unor sunete greu de interpretat şi ale semnelor ce se iscă pe drum. Eu le-am lămurit, în chip hotărît, ce vrea să spună zborul păsărilor de pradă, care sînt de bine şi care de rău prevestitoare, obiceiurile fiecăreia, duşmăniile şi iubirile lor, obişnuinţa de a trăi împreună; de asemenea le-am desluşit luciul măruntaielor, ce culoare trebuie să aibă ⟨acestea⟩ pentru a fi pe placul zeilor, feluritele forme prielnice ale veziculei biliare şi ale lobului ficatului. Am dat foc mădularelor îmbrăcate în grăsime şi coapselor zdravene, călău-

zindu-i pe muritori în arta greu de dibuit a prezicerii, le-am făcut înțelese semnele focului mai înainte întunecate. Iată ce am săvîrșit.

Iar bogățiile pe care pămîntul le ține ascunse de oameni, bronz, fier, argint și aur, cine altul le-a descoperit înainte de mine? ... Toate meșteșugurile muritorilor se datoresc lui Prometeu[26].

Prometeu înlănțuit 442—506

Reformularea unor vechi precepte

Fr. 89

[SLUJITOARELE]: Nimic prea mult, chiar și în privința celor divine.

Rugătoarele 1062

Fr. 90

[OKEANOS, lui Prometeu]: Cunoaște-te pe tine însuți, fii pe potriva noilor fapte și stări, căci nou este tiranul [Zeus] care poruncește printre zei!

Prometeu înlănțuit 309—310

Fr. 91

[DANAOS, adresîndu-se fiicelor sale]: Cinstiți umilința mai presus decît viața!

Rugătoarele 1013

Fr. 92

[CORUL]: A suferi spre a înțelege. Chiar și în adîncul somnului, cînd în fața inimii mustește chinul amintitor de atîtea nevoințe, îi năpădește ⟨pe oameni⟩, fără voia lor, înțelepciunea. Și acesta-i harul revărsat cu sila de zeii așezați la cîrma sfîntă[27].

Agamemnon 177—183

Fr. 93

Straja vieții mele a luat sfîrșit.

F 249, *Frigienii*

Fr. 94

Rostirea adevărului e simplă.

F 288, *Aias?*

Fr. 95

Cel care are parte de un noroc frumos trebuie să rămînă acasă.

F 628

Fr. 96

Nu vindeca răul prin rău!

F 695

Fr. 97

[PROMETEU]: Tîmpul cînd îmbătrîneşte ne învaţă totul.

Prometeu înlănţuit 981

Fr. 98

Pe înţelept îl leagă de ⟨ceilalţi⟩ înţelepţi un soi de înrudire.

F 599



NOTE

[1] Themis: personificarea ideii de ordine, de lege, a doua soție a lui Zeus, cu care ar fi zămislit-o pe Dike (Dreptatea). Eschil o identifică aici cu însăși Glia.

[2] Influența universală a zeiței dragostei și a însoțitorilor săi (Eros, Pothos, etc.) este un motiv frecvent întîlnit în poezia tragicilor.

[3] Părere comună cu o teorie fiziologică a lui Anaxagoras. Vezi fr. A 107.

[4] În greacă ξένιος, unul din numeroasele atribute ale lui Zeus.

[5] Existența divină este polimorfă și proteică; denumirile ei — inclusiv aceea de Zeus — sînt convenționale.

[6] Zeus este prezent în elemente și în devenire.

[7] E vorba de divinitățile arhaice, odraslele Cerului și ale Gliei.

[8] Mitul vîrstelor omenirii succesive se întîlnește, între alții, la Hesiod, in *Munci și Zile* 109—201. Vezi nota 39 la Hesiod, vol. I, partea 1, p. 47.

[9] În *Orestia*, ca și în alte drame, este evidentă opoziția — de fapt o teomachie — între duhurile vechi, primordiale, adevărate divinități stihiale, și figurile mai senine din generația olimpienilor, opoziție rezolvată în favoarea celor din urmă. În această confruntare, poziția lui Eschil este departe de a fi în totul conservatoare. Dimpotrivă, el leagă rosturile umane de lucrarea noului, atitudine dovedită prin evoluția unora dintre personajele sale (Oreste, Prometeu) și mai ales prin deznodămîntul impunătorului triptic al *Orestiei*.

[10] În gr. Τύχη Σωτήρ. Ursita se manifestă uneori ca Năpastă, alteori ca Noroc.

[11] Cuvîntul grec μοίρα înseamnă „parte", deci partea acordată fiecărei vieți, durata, datul vieții, soarta. Această noțiune, inițial impersonală, se transformă ulterior, ajungînd să fie concepută ca o divinitate personificînd destinul. De la Hesiod, Moirele sînt reprezentate îndeobște ca o atotputernică triadă, de care trebuie să asculte înșiși zeii.

[12] Ca și Erinyile, Moirele sînt, după Eschil, fiicele Nopții, zămislite la începuturi, fără tată.

[13] O lege străveche, căreia sînt obligați să i se supună chiar și zeii olimpieni, prescrie fiecărui zeu să-și îndeplinească numai propria menire. Uzurparea prerogativelor sau încălcarea domeniului de acțiune al altor divinități este o manifestare de *hybris*, condamnabilă atît la muritori cît și la nemuritori. Crimele nu sînt de competența zeilor olimpieni; pedepsirea lor este rezervată Erinyilor. Apollon, ocrotindu-l pe Oreste, a încălcat divina rînduială.

[14] Alaiul face elogiul păcii încheiate între Erinii și atenieni și, deasupra lor, între Zeus și Soartă. Ordinea veche, necruțătoare a Moirei și Erinyilor, și ordinea nouă, mai rațională, a zeilor olimpieni au fost împăcate pe Areopag, de o instanță omenească.

[15] Personificări majore, mai cu seamă cea dintîi, în viziunea lui Eschil: ὕβρις exprimă literal tot ceea ce întrece măsura, orice formă de exces, iar ἄτη orbirea minții, rătăcirea, nebunia și totodată eroarea (greșeala, crima) decurgînd din aceasta. Noțiunea de *hybris* pune în mișcare resorturile înfricoșătoare ale dramei eschiliene. Norma de căpetenie în plan moral, dată spre a fi slujită de oameni și de zei, ea este în fond una din fețele

aceluiaşi „nimic prea mult" asupra căruia au stăruit înţelepţii şi filosofii. Principiul păstrării „măsurii" este de fapt o variantă a doctrinei renunţării, o invitare perpetuă la resemnare şi la înfrîngerea egoismului feroce. Puterea, renumele, bogăţia, prosperitatea, ambiţia, ura, poftele, lăcomia, orgoliul, cînd devin exagerate, toate sînt înregistrate ca *hybris* şi pedepsite prin amare suferinţe. Mai mult, chiar abundenţa unor însuşiri involuntare, cum ar fi sănătatea sau frumuseţea, solicită braţul necruţătoarei Nemesis.

[16] În antichitate domnea opinia după care dreptatea este o lege cosmică din care descinde justiţia umană. După cum în ordinea fizică şi morală a Universului nu este tolerată nici o abatere fără ivirea, în sens contrar, a unei năzuinţe de îndreptare, tot astfel şi în obştea omenească. Or, la temelia societăţilor arhaice stătea legea talionului. Conform acesteia, în cîmpul penal totul se desfăşura după mecanismul grosolan al despăgubirii: ochi pentru ochi, sînge pentru sînge, viaţă pentru viaţă. Urmăritorii legali erau rudele apropiate ale victimei, pedepsirea vinovatului reprezentînd o îndatorire urgentă şi sacră pentru familie.

[17] Erinyile, zeiţele violente, pe care romanii le-au identificat cu Furiile, aparţin celor mai vechi divinităţi ale pantheonului elenic. Aceste puteri primordiale nu se închină autorităţii zeilor din generaţia mai tînără, dimpotrivă, însuşi Zeus trebuie să li se supună. Sălaşul lor se află în Erebos, în Bezna infernală, sau în Tartaros, tărîmul cel mai adînc din Infern. Încă din poemele homerice se clarifică funcţia lor de căpetenie: pedepsirea crimelor, mai ales a paricidului. Ele ocrotesc ordinea socială, reprimînd orice ticăloşie menită să o răstoarne, cît şi depăşirea dreptei măsuri, care îl face pe om să uite condiţia sa de muritor. Ucigaşul este, de obicei, surghiunit, silit să rătăcească din cetate în cetate, pînă cînd i se îngăduie să îndeplinească ritualul de purificare. Adeseori însă victima Erinyilor este lovită de nebunie sau pur şi simplu distrusă.

[18] Areopagul a fost prima instituţie juridică ateniană, întemeiată pe colina lui Ares, în greacă Ἄρειος πάγος, pentru a da hotărîri în cazurile de omucidere. El reprezintă o formă nouă, instituţionalizată, de justiţie, care înlocuieşte vechea răfuială gentilică.

[19] Noua justiţie, spre deosebire de cea primitivă, se dovedeşte a fi clementă. Acest mod de achitare a vinovatului, în caz de balotaj, se va numi în dreptul roman *suffragium Minervae*. Prin întreg episodul procesului lui Oreste din *Eumenidele*, cît şi prin finalul luminos al trilogiei, autorul a ţinut să facă biruitor dreptul instituţionalizat asupra dreptului arhaic necodificat.

[20] *Pentru vechii greci nu exista „înviere" în sensul intoarcerii la viaţa* anterioară. Concepţia lor despre tărîmul morţilor nu a fost niciodată unitară, chiar în cuprinsul unor opere ca poemele homerice, din care, deşi se pot însăila elementele unei teologii, aceasta este departe de a avea trăsături dogmatice. La Homer, autor cu mărinimoase influenţe asupra tragediei attice, lumea viilor şi lumea morţilor erau straşnic despărţite. În clipa din urmă a fiecărui ins îi zbura pe gură, odată cu ultima răsuflare, sau i se desprindea, ca un abur, din rănile sîngerînde, ceea ce elenii numeau *eidolon*, adică imaginea, copia, idolul fără fiinţă materială, dar care păstra conturul şi uneori chiar căutătura mortului. Acest dublu, de altă natură decît a căruii destrămate, suflet, duh sau chip de umbră, se îndrepta spre

porțile Nevăzutului (Hades) și intra în împărăția de unde nu mai era întoarcere. Vezi nota 26 la Homer, vol. I, partea 1, p. 25.

[21] Eschil dă glas în acest fragment și în următorul unui enunț mai vechi al lui Theognis, conturînd o viziune sumbră asupra vieții.

[22] Se exprimă ideea generoasă că grecii și barbarii (aici perșii) sînt frați.

[23] În afară de respingerea cultului personalității și a onorurilor în stilul asiatic, teama lui Agamemnon are legătură, desigur, și cu ideea de *hybris*.

[24] Eschil formulează, prin gura lui Prometeu, un punct de vedere surprinzător de modern, aproape „evoluționist" cu privire la începuturile și progresul omenirii.

[25] Comentatorii recunosc în acest vers o influență pythagorică evidentă, după care numerele și ordinea ce o implică guvernează Universul.

[26] Ideea că Prometeu, prin activitatea sa prodigioasă, ar fi întemeiat întreaga civilizație, a fost atribuită de unii lui Heraclit, afirmație neîntărită de dovezi. Ea pare să aparțină mai degrabă lui Eschil însuși. A spune că toate meșteșugurile se datoresc descoperirii focului este a deschide calea interpretării civilizației în raport cu tehnica.

[27] Suferința este, după Eschil, indispensabilă adevăratei cunoașteri, ea îndeplinind, în același timp, un adevărat rol soteriologic.

SOFOCLE

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Născut într-o familie de vază din Kolonos (în imediata apropiere a Atenei), Sofocle a trăit între anii 496—406 î.e.n. A primit o educație aleasă, în spiritul idealului clasic al kalokagathiei, distingîndu-se atît în cultivarea intelectului, cît și în exercițiile de palestră. A studiat muzica și dansul cu celebrul Lampros și se pare că a fost deosebit de dotat în aceste arte, fapt căruia i se datorează probabil onoarea de a i se fi încredințat conducerea corului de efebi în anul 480 î.e.n., pentru celebrarea victoriei de la Salamina. În lunga sa viață, a fost martor al celor mai mari evenimente din istoria Greciei antice: a cunoscut exaltarea patriotică din timpul victoriilor asupra perșilor; ascensiunea democrației ateniene și inegalabila înflorire culturală din epoca lui Pericle, rămasă în istorie sub numele de „secolul de aur"; nașterea și declinul hegemoniei ateniene — evenimente a căror rezonanță s-a imprimat în conștiința poetului, lăsîndu-și ecoul în opera sa. Se spune că a fost atît de legat de Atena și de atmosfera ei spirituală, încît n-a vrut s-o părăsească niciodată, în afară de momentele în care obligații de stat i-au impus-o; dealtfel, ultima sa operă, *Oedip la Kolonos*, este un adevărat omagiu adus democrației și tradițiilor ateniene. La viața publică a cetății a luat parte îndeplinind ocazional funcții administrative sau politice, printre care aceea de hellanotam (443—442 î.e.n.) și cea de strateg (în 441—440, cînd a fost coleg cu Pericle, și în 428—427); toți autorii care au lăsat mărturii despre el îl prezintă, atît în relațiile oficiale, cît și în cele particulare, ca pe un caracter integru, amabil și spiritual, bucurîndu-se de stima și simpatia unanimă a concetățenilor.

Prieten cu Pericle, Herodot, Ion din Chios, contemporan cu Anaxagoras, cu sofiștii Protagoras și Gorgias, cu Phidias, ca și cu alte figuri ilustre pe plan cultural și artistic, Sofocle își formează personalitatea într-un mediu intelectual stimulator, de efervescență creatoare, în care, din înfruntarea unor puncte de vedere opuse, ia naștere și se afirmă spiritul clasicismului grec. Promovat mai ales de mișcarea sofistă, noul spirit aduce în discuție teme filosofice nedezbătute înainte sau încearcă reconsiderarea celor tradiționale, punînd accentul pe om și problematica sa; multe dintre aceste teme (printre care pe prim-plan se află autonomia individului, raportul dintre *nomos* și *physis*, problema formelor de guvernămînt etc.) se răsfrîng în gîndirea poetului (desigur, transfigurate artistic, interesul său îndreptîndu-se nu spre concluzii dialectice, abstracte, ci spre complexitatea de valori umane revelate în asemenea dezbateri).

Ca autor tragic, Sofocle a avut una dintre cele mai uimitoare cariere din istoria literaturii universale. A compus peste 120 de drame, dintre care mai mult de jumătate au primit premiul întîi la concursuri (unde avea rivali de talia lui Eschil și Euripide), celelalte fiind distinse cu premiul al doilea, niciodată cu al treilea. Deși a scris atît de mult, s-au păstrat din opera sa doar șapte tragedii integrale, fiecare reprezentînd însă o

capodoperă a teatrului universal: *Aias*, *Antigona*, *Oedip Rege*, *Electra*, *Trahinienele*, *Philokthetes*, *Oedip la Kolonos*. S-a mai păstrat și drama satirică *Ichneutai* (Copoii), în stare lacunară, din celelalte piese rămînînd doar fragmente disparate. Stilul acestor opere este expresia cea mai pură a clasicismului grec, prin echilibrul, nobila simplitate și perfecta sa adecvare la conținut.

În evoluția teatrului grec, Sofocle și-a adus contribuția prin cîteva inovații esențiale: lui i se datorează introducerea celui de-al treilea actor, mărirea numărului choreuților de la 12 la 15 (ceea ce permitea individualizarea corifeului), precum și compoziția de drame independente ca subiect în cadrul aceleiași trilogii; Aristotel (*Poet.*, 1449 a 19) îi atribuie și crearea decorației scenice. Mai important decît inovațiile amintite este însă momentul marcat de Sofocle în evoluția concepției dramatice despre om și destinul său. Trăind in epoca de avînt a noului spirit promovat de mișcarea sofistă, care, afirmînd pentru prima oară teza autonomiei individului, incepe să elibereze gîndirea greacă de concepția arhaică a dependenței omului de divinitate, Sofocle concentrează resorturile dramei în sfera umanului, situînd-o pe prim-plan, reducînd la minimum intervenția divină în acțiune (care la Eschil are un rol dominant). El creează personaje de o personalitate puternic conturată, animate de aspirația spre perfecțiune morală, care-și afirmă voința în mod conștient și consecvent, deși știu că voința le va fi înfrîntă de forțele supranaturale cu care vin în conflict. Promovînd ideea responsabilității individuale, Sofocle înscrie intr-o nouă orientare problema culpabilității tragice, renunțînd la tradiția eschileeană a eredității culpei, punînd accentul in actele eroului pe intenție și cunoaștere. Judecați din punct de vedere al dreptului uman, eroii lui sînt, cu rare excepții, nevinovați, cel puțin pe planul conștiinței, ceea ce aruncă o notă de obscuritate asupra justiției divine (omniprezentă la Eschil); conștiința nevinovăției trezește în eroi accente de protest împotriva hotărîrilor nedrepte și arbitrare ale destinului (atitudine ce va fi accentuată pînă la revoltă în teatrul lui Euripide). Ca un adevărat spirit al timpului său, Sofocle exaltă măreția omului și a progresului civilizației (celebrul cor din *Antigona*), face elogiul democrației și în general al bunei orînduiri a statului, denunțînd anarhia și tirania. Ca poet, se arată sensibil la suferința umană, dar ceea ce a fost considerat pesimism, ținînd seama de numeroasele reflecții asupra nefericirii soartei muritorilor prezente în opera sa, este doar latura care pune în relief și mai mult măreția spiritului uman, a cărui aspirație spre libertatea de afirmare a voinței devine și mai nobilă prin conștiința condiției sale tragice.

Textele fragmentelor reunite în acest capitol au fost stabilite după edițiile P. Masqueray, *Sofocle*, vol I—II, Paris, „Les Belles Lettres", 1922—1924, și A. C. Pearson, *The fragments of Sophocles*, vol. I—III, Cambridge, 1917 (aceasta din urmă indicată de noi prin sigla P). Menționăm că, dată fiind diversitatea punctelor de vedere, adesea contradictorii, enunțate de personaje diferite, am ales acele afirmații pe care le-am considerat fidele concepției autorului însuși.

S. P.

OMUL, VALOAREA ŞI DESTINUL SĂU

Fr. 1

[CORUL]: Din multele minuni[1] cîte există, nici una nu-i mai mare decît omul. Pe mări albind în spume cutează să se-avînte, sub a valurilor vijelioasă-nvolburare străbătîndu-le, vîntul prevestitor de furtună înfruntîndu-l. An de an răscoleşte, cu pluguri trase de cai, trupul Gaiei, suprema zeiţă, în veci nepieritoarea, în veci neobosita. Păsări cu iute zbor şi fiare cad în laţuri de el întinse iscusit, iar ale mărilor vieţuitoare le prinde-n ochiuri de năvod. Prin vicleşuguri pune stăpînire pe animalele din coaste-împădurite şi cîmpii, la jug supune calul încomat şi taurul nedomolit din munţi. El a deprins cuvîntul şi gîndu-naripat, şi arta de a cîrmui cetatea, să se ferească a-nvăţat de aprige îngheţuri şi de-a furtunilor năvală, clădindu-şi adăpost. Omul, în toate iscusitul, e pregătit să-nfrunte viitorul. Numai de Hades nu are scăpare, el care leacul a găsit pînă şi bolilor fără de leac. Ingenios şi priceput deasupra aşteptărilor, omul înclină cînd spre bine, cînd spre rău, unind, în fruntea cetăţii cînd se află, legile ei[2] cu dreptul jurat zeilor. Nedemn e însă de cetate cel care-n marea-i cutezanţă răul săvîrşeşte. Un om ca el nici casa şi nici gîndul cu mine să nu-mpartă.

Antigona 332–375

Fr. 2

[AGAMEMNON]: Nici cei largi în spate, nici cei viguroşi nu inspiră încrederea cea mai mare, ci aceia care gîndesc bine sînt cei ce înving peste tot (*Aias* 1250–1252). Cu mult mai mare este forţa inteligenţei[3] decît vigoarea braţelor *(Fr. 939 P)*.

Fr. 3

[HAIMON (către KREON)]: O, tată, zeii sădesc în oameni raţiunea (φρένας), cel mai înalt dintre toate bunurile. Dacă

cele afirmate de tine sînt drepte sau nu n-aş putea, nici n-aş şti, să spun. S-ar putea, totuşi, ca şi altcineva să aibă dreptate.

Antigona 683–687

Fr. 4

[HAIMON (către KREON)]: Nu păstra în tine un singur mod [de a privi lucrurile], anume că numai ce spui tu e drept şi nimic altceva. Cel ce se socoteşte doar pe sine înzestrat cu raţiune, cu elocvenţă sau cu un suflet pe care altul nu l-ar avea, acela, privit în adîncurile fiinţei sale, se dovedeşte a fi gol. Nu e nici o ruşine ca omul, oricît ar fi de înţelept, să-nveţe multe [de la alţii] şi să renunţe la încăpăţînare. Doar vezi, cînd ploile de iarnă umflă torentele, că arborii mlădioşi îşi păstrează ramurile, în timp ce aceia care opun rezistenţă sînt smulşi cu rădăcini cu tot. La fel, cine se încăpăţînează să ţină piept furtunii cu pînzele întinse, va trebui să navigheze pe rămăşiţele corăbiei sale răsturnate. Alungă deci mînia şi schimbă-ţi hotărîrile.

Antigona 705–718

Fr. 5

[OIDIPOUS]: Dar venind eu, Oidipous, cel care nu ştiam nimic, l-am făcut să tacă [pe Sfinx], izbutind asta numai cu mintea mea, neinstruit în arta augurală.

Oedip Rege 396–398

Fr. 6

Învăţ ceea ce poate fi învăţat, caut ceea ce poate fi găsit şi [numai] ceea ce nu pot obţine singur[4] cer de la zei.

Fr. 843 *P*

Fr. 7

Înţelepţii cercetează adînc divinitatea, ca pe o purtătoare de enigmatice oracole[5], în timp ce ignoranţii îi văd doar superficial semnificaţia.

Fr. 771 *P*

Fr. 8

Dacă trupul e sclav, mintea în schimb este liberă[6].

Fr. 940 *P*

Fr. 9

[PHILOKTHETES]: Rămîi cu bine-al Lesbosului ţărm bătut de valuri şi trimite-mă fără vătămare, printr-o călătorie pe mare norocoasă, acolo unde mă poartă marele destin, sfaturile prietenilor[7] şi divinitatea atotputernică, ea care a împlinit toate acestea.

Philokthetes 1464—1468

Fr. 10

[ISMENA (către OIDIPOUS)]: Dar acum, stîrnită de zei şi de cugetul lor vinovat, a început între ei [Eteokles şi Polyneikes], de trei ori nefericiţii, o luptă îngrozitoare pentru sceptrul şi puterea regală[8].

Oedip la Kolonos 371—373

Fr. 11

[CORUL]: Ce faptă înfricoşătoare-ai săvîrşit! Cum de ai cutezat să-ţi stingi a ochilor lumină? Ce zeu te-a îmboldit?

[OIDIPOUS]: Apollon, prieteni, Apollon e cel ce a iscat cumplita-mi suferinţă. Dar nimeni altul, ci doar eu, nefericitul, cu mîna mea am săvîrşit-o[9].

Oedip Rege 1327—1332

Fr. 12

[CORIFEUL]: Primul izvor al fericirii este înţelepciunea[10]. Dar vorbele trufaşe îi învaţă pe orgolioşi să fie înţelepţi abia după ce, primind în schimb mari lovituri [de la soartă], ajung la bătrîneţe.

Antigona 1347—1353

Fr. 13

[LICHAS]: Zeii nu rabdă trufia [oamenilor]. (*Trahinienele* 280). [CORIFEUL]: Zeus urăşte cu cea mai mare inverşunare trufia limbii semeţe (*Antigona* 126—127). [MESAGERUL]: Prezicătorul spunea că oamenii îngîmfaţi şi care depăşesc măsura sînt azvîrliţi de zei în cele mai mari nenorociri, pentru că, deşi născuţi oameni, nu judecă asemeni unor oameni[11]. Acesta [Aias], de cum a ieşit din casă, s-a şi arătat ca unul fără minte, deşi tatăl lui îl sfătuise de bine: „Fiul meu, îi spusese el, să doreşti să învingi prin lance, dar totdeauna cu ajutorul zeilor". El, însă, îi

răspunse cu nemăsurată trufie şi-n chip nesocotit: „O, tată, cu ajutorul zeilor poate învinge pînă şi un nevolnic; eu, însă, am credinţa că voi învinge şi fără ei". Atît de trufaşe vorbe a rostit (*Aias* 758—770).

Fr. 14

[CORUL]: Dar pe cel care, în fapte şi în vorbe, întrece cu trufie măsura, netemîndu-se de Dike, neaducînd cinstire lăcaşurilor zeilor, pe acela, dacă se va face vinovat de sacrilegii şi va profana ca un nesăbuit cele sacre, un nefericit destin nimicească-l pentru nenorocitul său orgoliu! Cine s-ar mai putea lăuda, în astfel de împrejurări, că-şi poate alunga din suflet săgeata suferinţei? Şi dacă astfel de fapte sînt preţuite [de zei] de ce să mai cînt în cor? Nu voi mai merge cu veneraţie la centrul sacru al pămîntului[12], nici la templul din Abai, nici la Olympia, dacă aceste [oracole][13] nu se vor adeveri în văzul tuturor oamenilor. O, atotputernice Zeus! Dacă pe drept eşti astfel numit, să nu-ţi rămînă ascunse acestea ţie, cel ce stăpîneşti totul, nici puterii tale în veci nepieritoare.

Oedip Rege 884—910

Fr. 15

[CORUL]: O, Zeus, ce trufie omenească ţi-ar putea înfrînge puterea, pe care nici somnul moleşitor, nici necontenita scurgere divină a lunilor nu pune [vreodată] stăpînire? Tînăr de-a pururi, tu eşti stăpîn peste scînteietoarea Olimpului lumină.

Antigona 605—610

Fr. 16

[OIDIPOUS]: Nu există om care să-i poată constrînge pe zei [să facă ceva] împotriva voinţei lor.

Oedip Rege 280—281

Fr. 17

[OIDIPOUS (către ANTIGONA)]: Condu-mă, copila mea, într-un loc în care să putem vorbi, căutînd pietatea, şi să nu luptăm împotriva necesităţii.

Oedip la Kolonos 188—191

Fr. 18

[OIDIPOUS]: Gîndiţi-vă că ei [zeii] văd şi pe muritorii pioşi, şi pe cei nelegiuiţi, şi nici un vinovat de sacrilegiu nu le-a scăpat încă.

Oedip la Kolonos 278–281

Fr. 19

[CORUL]: Nefericitul[14], cu nefericitu-i pas, caută singurătatea, dorind să scape de oracolele venite din centrul pămîntului [Delfi]; dar ele, pururi vii, în zbor îl împresoară.

Oedip Rege 479–482

Fr. 20

[CORIFEUL]: Nimeni care, suferind mai înainte un rău, îl răsplăteşte cu rău, nu este pedepsit de destin; dar a înşela in schimbul înşelătoriei aduce nu recunoştinţă, ci nenorociri.

Oedip la Kolonos 228–231

Fr. 21

[CORUL]: Grăbeşte-te, rege, pedepsele zeilor îi distrug cu repeziciune pe cei nesocotiţi.

[KREON]: Vai mie! Greu îmi mai e să renunţ la hotărîrile mele! Dar împotriva destinului zadarnic e să te înverşunezi.

Antigona 1103–1106

Fr. 22

[CORUL]: Dacă nu sînt o profetesă fără minte şi dacă nu m-a părăsit înţelepciunea, Dike, cea care se anunţă dinainte, va veni aducînd cu mîinile ei pedeapsa crimei[15].

Electra 474–478

Fr. 23

[OIDIPOUS (către POLYNEIKES)]: Dacă e adevărat că imemoriala Dike stă, cu străvechile ei legi, alături de Zeus, atunci blestemele mele sînt mai puternice decît rugăminţile şi puterea ta regală.

Oedip la Kolonos 1380–1382

Fr. 24

[CORIFEUL (către ANTIGONA)]: Depășind limitele cutezanței, te-ai izbit, o copilă, de înaltul tron al Dikei[16]; tu ispășești crima tatălui tău.

Antigona 853—856

Fr. 25

[CORUL]: O, dacă mi-ar fi dat să port in mine sacra puritate a tuturor faptelor și vorbelor ale căror legi au fost menite să se nască în celestul ether, al căror singur părinte este Olimpul![17] Nu din trecătoarea natură omenească s-au născut ele, și nici nu se vor cufunda vreodată în somnul uitării. În ele sălășluiește un mare zeu, pe care bătrînețea nu-l poate atinge (*Oedip Rege* 863—871). N-ai putea să cunoști ascunsele legi ale zeilor, nici dacă le-ai cerceta pe toate pînă la capăt[18] *(Fr. 919 P)*.

Fr. 26

Exceptîndu-i pe zei, legea divină[19] nu lasă pe nimeni să trăiască scutit de nenorociri *(Fr. 946 P)*. Pentru muritori nu există nici un mijloc de a se sustrage nenorocirilor hotărîte de destîn (*Antigona* 1337—1338).

Fr. 27

[CORUL]: Înfricoșătoare e puterea destinului! Nici bogăția, nici Ares, nici zidurile cetății, nici negrele corăbii bătute de valuri nu-i scapă[20].

Antigona 951—954

Fr. 28

Nici zeii nu sînt întotdeauna liberi să facă ce vor, în afară de Zeus; el ține în mînă și începutul, și sfîrșitul[21].

Fr. 1129 *P*

Fr. 29

Trăiești, așadar? N-ai dispărut sub pămînt [în Hades]? ⟨THESEUS⟩: Nu, căci hazardul (τύχη) nu se poate împotrivi destinului (μοῖρα)[22].

Fr. 686 *P*

Fr. 30

[*Sofocle a cîntat Soarta* (Τύχη)][23].

Fr. 809 *P*

Fr. 31

[CRAINICUL]: Nu există viaţă de om pe care, atît cît durează, s-o laud sau s-o plîng vreodată. Căci soarta îl poate ridica, soarta-l poate pleca şi pe cel fericit, şi pe cel nenorocit; şi nimeni nu poate ghici ce le este scris muritorilor.

Antigona 1156—1160

Fr. 32

Muritor fiind, cum să lupt cu soarta trimisă de zei (θεῖα τύχη), cînd în nenorocire speranţa nu e de nici un folos?[24]

Fr. 196 *P*

Fr. 33

[CORUL]: În viaţa muritorilor, fericirea şi nenorocirea vin împreună: acestei legi i se supune tot ce a fost, ce este, ce va fi. Căci nestatornica speranţă unora le vine în ajutor, altora le înşeală schimbătoarele dorinţe. Ea se strecoară fără veste în cel ce nu bănuieşte nimic, tocmai cînd omul e gata să cadă în focul mistuitor. Cu-nţelepciune au fost rostite vestitele cuvinte, că, dacă un zeu îi mînă cugetul spre nenorocire, adesea răul îi pare omului un bine. Şi scurt este răstimpul pînă la pieire.

Antigona 611—625

Fr. 34

[TEUKROS]: Voi spune totdeauna că acestea şi toate ⟨cîte li se întîmplă oamenilor⟩ vin de la zei. Cel ce nu-mi împărtăşeşte părerea, să şi-o păstreze pe a lui; eu, însă, aşa gîndesc[25] (*Aias* 1036—1039). [POLYNEIKES]: Depinde de divinitate ca acestea să fie aşa sau altfel (*Oedip la Kolonos* 1443—1444). [CORIFEUL]: Împreună cu zeul, orice om rîde sau plînge (*Aias* 383).

Fr. 35

[ODYSSEUS]: Totul devine posibil cînd un zeu începe să uneltească (*Aias* 86). [AIAS]: Dacă un zeu loveşte, şi laşul poate scăpa de viteaz (*Aias* 455—456). [PEDAGOGUL]: Cînd un zeu îţi vrea răul, oricît de puternic ai fi, nu-i poţi scăpa (*Electra* 696—697). [ANTIGONA]: Oricît de

atent ai privi, n-ai să vezi un muritor care, dacă un zeu îl conduce [spre pieire], să afle scăpare (*Oedip la Kolonos* 252—253).

Fr. 36

Nici un muritor nu poate scăpa de la a comite fapte reprobabile dacă Zeus i-a trimis nenorociri; este inevitabil deci să îndurăm rătăcirile[26] trimise de zei *(Fr. 680 P)*. ... Şi totuşi, fiinţele muritoare trebuie să suporte uşor cele venite de la zei[27] *(Fr. 585 P)*.

Fr. 37

[CORIFEUL]: Tu, fecioară, nu rămîne în palat, căci vei vedea morţi îngrozitoare, suferinţe de neîndurat, şi nici una dintre ele care să nu vină de la Zeus.

Trahinienele 1275—1278

Fr. 38

[CORIFEUL]: O, suferinţă, cumplită la vedere pentru oameni! O, cea mai cumplită dintre toate cîte am întîlnit pînă acum! Ce nebunie te-a atins, sărmane? Ce zeu a azvîrlit asupra nefericitului tău destin nenorociri mai mari decît cele mai mari? (*Oedip Rege* 1297—1302). [OIDIPOUS]: Oare nu ar vorbi drept cel ce ar privi acestea ca venind din partea unei divinităţi crude? (*Oedip Rege* 829—830).

Fr. 39

[OIDIPOUS]: Am săvîrşit cele mai mari nelegiuiri, o străini, dar le-am săvîrşit împotriva voinţei mele, divinitatea s-o ştie; nimic din toate acestea n-a fost voit de mine.

Oedip la Kolonos 521—523

Fr. 40

[OIDIPOUS (către KREON)]: Dacă, născîndu-mă nefericit, aşa cum m-am născut, am ajuns să mă lupt cu tatăl meu şi să-l ucid, fără să ştiu ce făceam şi împotriva cui, îmi poţi reproşa oare pe drept o faptă comisă fără voie?[28] Dar ţie, mizerabile, nu ţi-e ruşine să mă sileşti a vorbi despre căsătoria cu propria-mi mamă, care-ţi era soră! Ei bine, fiindcă ai ajuns pînă la această poveste nelegiuită, n-am s-o trec sub tăcere, voi vorbi imediat despre ea. Mi-a dat

viaţă, vai, mi-a dat viaţă — o, nefericire între nefericiri! — fără să ştie nici ea, nici eu [ce se va întîmpla]. Şi, după ce m-a născut, mi-a adus pe lume copii, atrăgîndu-şi dezonoarea. Dar ştiu prea bine că tu în chip voit dezvălui acestea, în timp ce eu m-am căsătorit cu ea fără voie şi împotriva voinţei mele vorbesc acum. Nu voi putea fi însă socotit un vinovat nici din cauza acestei căsătorii, nici pentru moartea tatălui meu, ceea ce tu îmi reproşezi necontenit, insultîndu-mă cu cruzime. Răspunde-mi: dacă aici, în clipa asta, cineva de lîngă tine s-ar năpusti să te omoare, tu, omul cel drept, ai sta să te întrebi dacă cel ce te atacă îţi este tată, ori i-ai plăti-o pe loc? Cred că l-ai pedepsi pe vinovat, dacă ţii la viaţă, fără să te mai gîndeşti la dreptate. Eu însă, condus de zei[29] m-am prăbuşit în astfel de nenorociri; şi simt că nici sufletul tatălui meu, dacă ar fi în viaţă, nu m-ar condamna.

Oedip la Kolonos 974—999

Fr. 41

[OIDIPOUS (către KREON)]: Mi-ai imputat crima, incestul şi nenorocirile pe care eu, nefericitul, le-am îndurat[30] fără voia mea. Aşa le-a fost zeilor pe plac, mîniaţi poate de multă vreme, cine ştie pentru ce, pe neamul meu. La mine însă, cel puţin la mine însumi, nu vei găsi nici o vină care să-mi poată fi reproşată pentru că am comis toate acestea, împotriva mea şi a alor mei.

Oedip la Kolonos 962—968

Fr. 42

[CORUL]: Nu cunosc, nici din auzite, nici din văzute, un alt muritor care să fi avut o soartă mai crudă decît acesta [Philokthetes], care, deşi n-a făcut nimănui vreun rău, n-a pus stăpînire pe lucrul altuia şi era drept faţă de cei drepţi, pierea în chip dezonorant.

Philokthetes 682—686

Fr. 43

[HYLLOS (către însoţitorii săi)]: Ridicaţi-l[31], prieteni, arătînd faţă de mine o mare îngăduinţă, iar din partea zeilor văzînd o mare indiferenţă faţă de cele petrecute. Ei, care i-au dat viaţă şi s-au numit părinţi ai lui[32], privesc în

linişte asemenea suferinţe. Nimeni nu cunoaşte viitorul, dar cele hotărîte acum sînt pline de jale pentru noi şi de ruşine pentru ei [zei].

Trahinienele 1264—1272

Fr. 44

[ANTIGONA]: Lipsită de prieteni, mă-ndrept, nefericita de mine, spre lăcaşurile morţilor. Ce lege a zeilor am încălcat? La ce-mi mai foloseşte mie, sărmana, să-mi ridic ochii spre zeii din cer? Ce ajutor să invoc după ce, arătîndu-mă pioasă faţă de zei, mi-am atras învinuirea de impietate? Dacă zeilor li se pare cu adevărat că acestea sînt drepte, atunci, deşi am suferit, voi recunoaşte că am căzut în greşeală; dacă însă [duşmanii mei] sînt vinovaţi, să sufere nenorociri şi mai mari decît cele pe care, pe nedrept, mi le-au provocat.

Antigona 919—928

Fr. 45

O, neam muritor şi nefericit al oamenilor, nu sîntem nimic decît umbre ce vin şi pleacă, vană povară a pămîntului! (*Fr.* 945 *P*). [ODYSSEUS]: Văd că, atîta timp cît trăim, nu sîntem altceva decît fantome (εἴδωλα) sau umbre uşoare (*Aias* 125—126). Adiere şi umbră, atît este omul (*Fr.* 13 *P*)[33].

Fr. 46

[CORUL]: Vai, generaţii de muritori, cît de asemeni neantului[34] îmi pare existenţa voastră! Cine, ce om are parte de mai multă fericire decît — trecătoare iluzie! — aceea de a se crede [fericit]? Avîndu-te pe tine drept pildă, destinul tău[35], al tău, sărmane Oidipous, nu fericesc pe nici un muritor. Tu care, ţintind atît de departe, ai ajuns pe culmile celei mai înalte fericiri! O, Zeus, făcînd să piară fecioara cu gheare-ncovoiate [Sfinxul], cu cîntece oraculare, el a stat neclintit împotriva morţii, pentru ţara mea! De atunci ai fost numit rege al meu şi, domnind în glorioasa Theba, ai primit cele mai înalte onoruri. Dar acum, acum există oare cineva a cărui nenorocire să fie mai dureros de ascultat? Cine, printr-o schimbare-a vieţii, căzut-a în mai crude suferinţe?

Oedip Rege 1186—1206

Fr. 47

[CORIFEUL]: Priviţi, locuitori ai patriei mele, Theba, acesta este Oidipous, cel care a ştiut să dezlege vestitele enigme şi care a fost [un om] atît de mare. Cine dintre cetăţeni nu-i privea cu invidie norocul? Şi în ce cumplit vîrtej de nenorociri a ajuns! De aceea, aşteptîndu-i cea din urmă zi, nu ferici pe nici un muritor înainte de a fi trecut pragul vieţii fără să fi avut parte de vreo suferinţă[36].

Oedip Rege 1524–1530

Fr. 48

[CORUL]: Cel care, nesocotind măsura, îşi doreşte o viaţă prea lungă este, după mine, un smintit. O viaţă lungă îţi aduce mai degrabă necazuri şi nu poţi găsi bucurie în ceea ce trece dincolo de ce e necesar. Salvarea de care avem parte cu toţii în acelaşi fel, cînd Moira lui Hades îşi face apariţia, fără cîntec nupţial, fără acompaniament de liră şi dansuri, este moartea, care pune capăt [la toate]. A nu te naşte este soarta cea mai bună dintre toate; şi aproape la fel de bine este ca, dacă te-ai născut, să te întorci cît mai degrabă de unde ai venit[37].

Oedip la Kolonos 1211–1227

Fr. 49

[AIAS]: E ruşinos ca cel ce nu găseşte nici o cale de a scăpa din nenorociri să-şi dorească o viaţă lungă; ce bucurie poate aduce o zi adăugată alteia, care nu face decît să amîne moartea? Nu pun nici un preţ pe cel ce se înflăcărează de asemenea vane nădejdi. Un om nobil se cuvine să trăiască sau să moară frumos[38].

Aias 473–480

Sofocle îşi desfăşoară activitatea artistică într-un moment de infruntare, pe plan filosofic, a unor puncte de vedere opuse, în care noua concepţie dominantă despre om, bazată pe principiul *homo-mensura* al lui Protagoras, nuanţat de scepticism religios, coexistă cu tradiţia arhaică a dependenţei omului de divinitate (marcantă la Pindar şi Eschil, preluată sub forma unui sentiment de profundă admiraţie religioasă la Socrate). Această criză a conştiinţei se reflectă în gîndirea lui Sofocle prin existenţa unor idei contradictorii, subordonate însă principiului superior al afirmării voinţei umane în lupta inegală cu destinul, tema centrală a preocupărilor sale.

Punînd în lumină marile resurse spirituale ale omului, in geniul căruia vede forţa creatoare a progresului civilizaţiei *(fr. 1)*, Sofocle se distanţează

ferm atît de teoria hesiodică a degradării progresive, cît şi de tradiţia urmată de Eschil (care atribuie titanului Prometeu mersul ascendent al omenirii). În acord cu direcţia noii gîndiri a epocii sale, poetul afirmă supremaţia intelectului *(fr. 2)*, considerînd ca bun suprem raţiunea *(fr. 3)*, cu condiţia ca omul să se servească de ea cu supleţe, recunoscînd semenilor libertatea de opinie *(fr. 3—4)*. Încrezător în capacitatea sa intelectuală, omul sofocleic îşi face din gîndire un instrument de investigare şi cunoaştere a lumii (cf. *fr. 5—7*), prin care aspiră la afirmarea propriei personalităţi, proclamîndu-şi libertatea spirituală *(fr. 8)*.

Astfel înzestrat, eroul lui Sofocle, deşi dominat de zei, este capabil să contribuie, alături de ei — fie în bine, fie în rău — la făurirea propriului destin; acţiunea sa apare bazată pe o dublă motivaţie: cauzalitate divină şi iniţiativă umană (cf. *fr. 9—11*), formînd împreună o unitate inextricabilă. Originea propriilor acte situîndu-se aşadar concomitent în om şi în afara lui, eroul tragic se constituie în spaţiul dintre ἦθος şi δαίμων (cf. J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1973, p. 30 şi n. 8, unde se sugerează interpretarea tragediei pe baza dublei lecturi a formulării lui Heraclit: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων-*fr. 119*; vd. şi M. Untersteiner, *Sofocle*, Firenze, La Nuova Italia, 1935, p. 588 şi A. Frenkian, *Înţelesul suferinţei umane la Eschil, Sofocle şi Euripide*, Buc., ELU, 1969, p. 58).

În acest context, care presupune un anume grad de autonomie a individului uman în raport cu lumea divină (al cărei liber-arbitru, deşi decisiv, nu mai este privit ca absolut), este implicată şi existenţa unei responsabilităţi subiective a eroului. Ideea subiectului responsabil, afirmată pentru prima oară în teatrul grec de Sofocle (cf. D. M. Pippidi, *Variaţii pe teme clasice*, Buc., Ed. Eminescu, col. Sinteze, 1981, p. 105), prin care poetul marchează o etapă în formarea omului interior (cf. J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 13), înscrie într-o nouă orientare problema culpei tragice, renunţînd la tradiţia arhaică a eredităţii acesteia (prezentă la Eschil). Culpabilitatea tragică se stabileşte la Sofocle între vechea concepţie a greşelii-impuritate, privită ca maladie mentală inoculată în om de o forţă supranaturală malefică (vd. comentariul la *fr. 73—77*), şi concepţia nouă, influenţată de normele dreptului attic al sec. V î.e.n., care situează vinovăţia în sfera conştiinţei, punînd accentul pe intenţie şi cunoaştere (detalii la L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, p. 373 sqq.). De aici, ambiguitatea situaţiei eroului tragic, care, deşi după criteriile dreptului uman se poate declara nevinovat cînd în actele comise i-au lipsit atît intenţia delictuală cît şi cunoştinţa de cauză (cf. *fr. 39—41*), din punct de vedere divin trebuie pedepsit, întrucît prin însăşi comiterea lor a devenit impur; neputînd însă înţelege semnificaţia ascunsă a voinţei zeilor, care l-au condus la asemenea acte, conştiinţa responsabilităţii vine în conflict cu sentimentul de victimă nevinovată, de instrument involuntar în mîna acestora, a căror intervenţie îi apare absurdă, condamnabilă din punct de vedere etic. Conflictul interior al eroului reflectă contradicţia insolubilă ce intervine în concepţia lui Sofocle între criteriile justiţiei umane şi cele ale justiţiei divine. În consecinţă, justiţia divină, care la Eschil coincide cu cea umană (eroii săi fiind mari vinovaţi pedepsiţi pe drept), la Sofocle arareori îşi găseşte motivarea, cazurile de ὕβρις (cf. *fr. 12—14*) ocupînd un loc restrîns în tragediile sale; judecaţi din punct de vedere uman, eroii lui sînt cel

mai adesea nevinovaţi sau aproape (cf. *fr. 39—41*), iar faptul că nenorocirile trimise de zei se abat asupra tuturor muritorilor, fără deosebire (cf. *fr. 35—36*), agravează problema. În faţa acestei situaţii, eroul lui Sofocle nu manifestă un respect mai mic faţă de divinitate, a cărei voinţă ştie că nu o poate înfrînge (cf. *fr. 15—17*) şi de ale cărei hotărîri este conştient că-i depinde, în ultimă instanţă, soarta (cf. *fr. 26—32*); dar, chiar supunîndu-se (cf. *fr. 36*), el trece prin filtrul raţiunii proprii voinţa zeilor, iar cînd deciziile acestora i se par nedrepte şi arbitrare, le denunţă şi protestează cu luciditate (cf. *fr. 33—44*), în numele unui principiu moral (atitudine prin care Sofocle pregăteşte drumul revoltei şi îndemnului la nesupunere din teatrul lui Euripide). Dacă Sofocle nu merge pînă la a nega dreptatea divină, s-a observat că aceasta se datorează unui efort de religiozitate din partea sa; el nu face decît să o proclame (cf. *fr. 18—24*), privind-o ca pe un dat imanent (ce ţine de natura transcendentă şi incomprehensibilă a zeilor, prea mari pentru a fi judecaţi după criterii umane), fără s-o poată însă justifica (cf. A. Frenkian, *op. cit.*, p. 95).

Situarea eroului tragic în această „zonă de frontieră" (J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 39), în care individul nu mai este nici total aservit divinităţii, dar nici sursa unică a actelor sale, cu toate consecinţele pe care aceasta le implică, reflectă contrastul ce domină concepţia lui Sofocle despre valoarea omului şi destinul său: pe de o parte, dorinţa de afirmare a autonomiei individualităţii umane; pe de alta, aceea a afirmării unui punct de vedere religios, ce tinde să limiteze această aspiraţie (cf. M. Untersteiner, *op. cit.*, pp. 572—573; 614, care defineşte tragedia sofocleană ca pe o „*tragedie a individului*"). Din acest contrast se naşte la eroii lui Sofocle o dramă a conştiinţei, ce pune în joc, odată cu ideea responsabilităţii umane, ideea de libertate. Nu este vorba de libertate ca eficienţă a voinţei în acţiune, ci de aspiraţia morală a afirmării ei, de o libertate a conştiinţei, pe care eroul şi-o apără cu preţul vieţii; din tensiunea creată între nevoia de afirmare a libertăţii interioare şi constrîngerea exercitată din exterior de zei, ia naştere destinul său tragic. Astfel, faţă de viziunea lui Eschil, la care problemele oamenilor apar ca reflex sau proiecţie a problemelor divine, conflictul uman fiind o consecinţă a conflictului divin, la Sofocle se produce o ruptură a acestei unităţi de planuri, ducînd la conflictul dintre om şi zeu; conflict în care omul este inevitabil înfrînt şi are conştiinţa eşecului său (cf. *fr. 26; 35—37*), dar nu renunţă. Noutatea concepţiei lui Sofocle constă în aceea că zeii nu-l pot obliga pe om să abdice de la demnitatea sa nici distrugîndu-l, nu-i pot răpi autonomia de a decide, nu-l pot constrînge să acţioneze contrar propriei conştiinţe (cf. Manuel De Oliveira Pulquério, *Problemática da tragédia sofocliana*, Coimbra, 1968, p. 76). Învins ca fiinţă fizică de atotputernicia destinului, el rămîne superior pe plan moral, atingînd, prin rezistenţa spirituală în faţa suferinţei, domeniul sublimului. (Pentru acest aspect, vd. Fr. Schiller, *Vom Erhabenen* şi *Ueber das Pathetische*, în *Werke*, XX, Weimar, 1962).

Din discrepanţa dintre nobleţea eroului şi absurda cruzime a destinului decurge gîndul pesimist, frecvent formulat, al nefericirii şi neantului existenţei umane (cf. *fr. 45—49*), cu proiectarea dreptăţii mai adesea în lumea morţilor (cf. *fr. 50—51*) sau în sfera purei aspiraţii umane spre perfecţiunea morală (cf. *fr. 25*). Dar faptul că omul conceput de Sofocle, deşi convins de zădărnicia vieţii şi a eforturilor de a se împotrivi destinului, nu renunţă la a acţiona conform propriei conştiinţe, continuînd

„să ridice din nou piatra spre înălțimi" (vd. mitul lui Sisif în interpretarea lui Camus), îi dă o grandoare ce-l situează deasupra propriei condiții, făcînd să triumfe principiul uman dincolo de om. (Vd. apoteoza lui Oedip din finalul tragediei *Oedip la Kolonos*, unde eroului, devenit conștient prin suferință de natura umană și depășind-o intelectual, i se conferă un statut de persoană sacră, apropiat de cel al zeilor).

Fr. 50

[ANTIGONA]: Cu toate acestea, Hades-ul voiește legi egale pentru toți[39].

[KREON]: Dar nu ca cel bun să aibă aceeași răsplată cu cel rău.

[ANTIGONA]: Cine știe dacă acestea sînt valabile și în Hades!

Antigona 519—521

Fr. 51

[CORUL]: Dacă-mi este îngăduit să aduc cinstire prin rugăciuni zeiței întunericului [Persephone] și ție, rege al morților, Aidoneus, o Aidoneus [Hades], te implor ca străinul să poată ajunge, fără prea mare trudă și suferință, la ascunsele cîmpii subpămîntene ale morților și la al Styxului sălaș. Căci după ce atîtea nenorociri s-au năpustit asupra lui, un zeu drept l-ar putea înălța din nou[40]. O, zeițe ale tenebrelor [Erinyi], și tu, trup al monstrului de neînvins [Cerber], care, cum se spune din vechime, stai culcat în fața porților bine șlefuite[41] și latri din adîncul peșterilor, neîmblînzit paznic al Hades-ului! O, fiică a Gaiei și a Tartar-ului [Moarte], te rog să-i lași liber drumul străinului care se-ndreaptă spre cîmpiile subpămîntene ale morților! Pe tine te invoc, tu, aducătoare a somnului etern!

Oedip la Kolonos 1556—1577

Fr. 52

Fericiți cei din generația care cîndva a obținut de la zei divina eliberare de suferințe și boli[42].

Fr. 278 *P*

Fr. 53

. . . pe țărmul străluminat de făclii, unde înaltele zeițe[43] prezidează pentru muritori la ceremoniile sacre; o cheie de aur au aruncat ele pe limba Eumolpizilor[44], sacerdoții lor.

Oedip la Kolonos 1049—1052

Fr. 54

De trei ori fericiți muritorii care, în viață fiind, au văzut cum este sfîrșitul, în Hades; numai pentru ei va exista acolo viața, în timp ce, pe ceilalți, toate chinurile îi așteaptă[45].

Fr. 837 P

Fr. 55

[Sofocle lasă să se înțeleagă că pe pajiște[46] prinos de flori se revarsă, pentru inițiații în misterii].

Fr. 891 P

Fr. 56

Roiul ⟨de suflete ale⟩ morților se-ndreaptă zumzăind spre ⟨lumea⟩ de deasupra[47].

Fr. 879 P

Fr. 57

Destinul meu se învîrtește neîncetat pe roata schimbătoare a zeului[48], transformîndu-mi natura[49], la fel cum imaginea Lunii nu poate rămîne vreodată două nopți încremenită în aceeași înfățișare; ci mai întîi din neguri își iveste chipul cel nou, luminîndu-se și crescînd, iar după ce a atins strălucirea cea mai pură din nou se stinge, pierzîndu-se-n neant.

Fr. 871 P

Nu se poate vorbi la Sofocle despre o viziune unitară a condiției sufletelor după moarte. În această privință, personajele sale emit idei diferite, adesea opuse, fără ca poetul să-și precizeze atitudinea. Alături de imaginea unui Hades tradițional, unde se aplică un tratament egal pentru toți (*fr. 50;* cf. și *fr. 770 P*), de reminiscențe ale unor vechi credințe populare (cf. *fr. 56*) sau ale tradiției hesiodice despre destinul oamenilor vîrstei de aur (*fr. 52*), apar aluzii la doctrinele misterice (familiare epocii lui Sofocle), mai ales la cele orfice și eleusine (cf. *fr. 53—55*), sau la doctrina pythagoreică (*fr. 57*). Așa cum s-a observat, acestea din urmă atrag interesul poetului mai ales în măsura în care misticismul încetează a fi religie și devine filosofie (cf. M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 576).

Privind doar în treacăt configurarea Hades-ului ca viziune cosmologică, problema morții îl preocupă pe Sofocle în primul rînd ca temă etică, antropologică, orientînd-o mai mult spre viață decît spre lumea de dincolo. Ideea predominantă este aceea a morții ca eliberare și totodată ca posibilitate de atingere a perfecțiunii morale. Această concepție (sesizabilă în *Aias, Philoktetes, Trahinienele*), atinge expresia cea mai clară în tragedia *Oedip la Kolonos*, unde Oedip, anticipînd în viață condiția morții,

simţind că pentru el viaţa şi moartea sînt acelaşi lucru (cf. G. Quaddrî, *I tragici greci e l'estetica della giustizia*, Firenze, La Nuova Italia, 1936, p. 156), dobîndeşte liniştea şi seninătatea înţeleptului. Moment orfic, moartea sa este în acelaşi timp un moment non-magic, dincolo de destinul său aflîndu-se triumfătoarea cucerire a individualităţii (cf. M. Untersteiner, *op. cit.*, pp. 576—577).

POLIS. RAPORTUL DINTRE INDIVIDUL UMAN ŞI NORME

Fr. 58

[KREON]: Cel care violează legile cetăţii sau îşi pune în gînd să comande celor ce guvernează, acela să nu aştepte laude de la mine. Dimpotrivă, trebuie să te supui celui pe care cetatea l-a pus în fruntea ei, şi în lucrurile neînsemnate, şi în cele drepte, şi chiar în cele nedrepte[50]. Sînt încredinţat că un astfel de bărbat va şti tot atît de bine şi să conducă, şi să se supună, va şti să rămînă un tovarăş de luptă drept şi bun, ferm în vîltoarea bătăliei. Nu există nici un rău mai mare decît anarhia[51]. Ea nimiceşte cetăţile, pustieşte casele, provoacă dezordine în rîndurile celor care luptă. Supunerea, în schimb, salvează mulţimile cîrmuite cu dreptate[52].

Antigona 663—678

Fr. 59

[MENELAOS]: În cetatea în care teama nu le dă stabilitate, legile nu vor fi niciodată respectate cum se cuvine. Nici armata nu va fi condusă cu înţelepciune, dacă nu este ţinută în frîu de teamă ori de respect. Omul, oricît de puternic ar fi, trebuie să nu uite că orice greşeală, cît de mică, îl poate doborî. Cel ce nutreşte teamă şi respect, s-o ştie, va fi salvat; dar cetatea în care poţi fi arogant, insolent, în care-ţi este îngăduit să faci ce vrei, cu timpul se va prăbuşi în prăpastie, chiar şi după ce va fi cunoscut prosperitatea[53].

Aias 1073—1083

Fr. 60

Niciodată nu se va afla în siguranţă o cetate în care justiţia şi înţelepciunea [54] sînt călcate în picioare, în timp ce un demagog, împoldit de rele îndemnuri, ia in mîinile sale guvernarea.

Fr. 683 P

Fr. 61

[KREON]: Oare trebuie ca cetatea să-mi dicteze ce am de făcut?

[HAIMON]: Vezi cum vorbeşti ca un tînăr necopt?

[KREON]: Eu, sau cine altul trebuie să cîrmuiască acest ţinut?

[HAIMON]: Dar nu există cetate care să aparţină unui singur om[55].

[KREON]: Cetatea nu este oare considerată ca aparţinînd celui ce o guvernează?

[HAIMON]: Doar o cetate pustie ai putea-o guverna de unul singur.

Antigona 734–739

Fr. 62

[KREON]: Este imposibil să cunoşti în profunzime sentimentele, modul de a gîndi şi puterea de judecată a unui om, înainte de a-l fi văzut exercitîndu-şi puterea şi dînd legi. Cel care, guvernînd o cetate, nu ia hotărîrile cele mai bune şi-şi ţine limba încleştată de teamă, este, în ochii mei, cel mai nevrednic [conducător]. Iar pe cel care-şi pune prietenul mai presus de propria-i cetate, îl socotesc nedemn chiar şi să fie numit. Cît despre mine, s-o ştie Zeus, care pe toate le vede totdeauna, că nici n-aş tăcea dacă mi-aş vedea cetăţenii ameninţaţi de nenorocire, nici n-aş accepta vreodată ca prieten pe un duşman al ţării mele, ştiind că ea este salvarea noastră şi, dacă ea este solidă, ne putem face prieteni adevăraţi[56]. Cu astfel de legi voi face să înflorească cetatea.

Antigona 175–190

Fr. 63

[THESEUS (către KREON)]: Te-ai comportat în chip nedemn şi faţă de mine, şi faţă de cei care ţi-au dat viaţă, şi faţă de ţara ta, tu care, intrînd într-o cetate ce practică dreptatea şi care nu săvîrşeşte nimic în afara legii, nu ţii seama de autorităţile acestui ţinut şi, dînd buzna, iei cu tine ce-ţi place şi-ţi însuşeşti cu forţa; ai socotit pesemne că cetatea mea este pustie sau locuită de sclavi şi că eu nu însemn nimic. Şi totuşi, fără îndoială că Theba nu astfel te-a educat; ei nu-i place să crească oameni nedrepţi şi

nici pe tine nu te-ar lăuda, cînd ar afla că-mi iei ce-mi aparține mie și zeilor, ducînd cu forța nefericitele ființe venite să-mi ceară protecție[57].

Oedip la Kolonos 911—923

Fr. 64

[KREON]: Ai cutezat, așadar, să încalci aceste legi[58] [date de mine]?

[ANTIGONA]: Nu Zeus le-a proclamat, nici Dike, cea care stă împreună cu zeii din Hades, nu a stabilit pentru oameni astfel de legi; și nu cred că cele proclamate de tine ar avea atîta putere încît să îngăduie unei ființe muritoare încălcarea legilor nescrise și de neclintit ale zeilor[59]. Ele există nu de azi, de ieri, ci dintotdeauna, și nimeni n-ar putea spune cînd au apărut. Doar nu era să mă expun, de frica voinței unui om[60], pedepsei divine! Știam prea bine că tot voi muri — cum altfel? — chiar dacă nu mi-ai fi poruncit-o tu. Și, dacă voi muri înainte de vreme, nu pot vedea în asta decît un cîștig; cum să nu cîștige, murind, cel ce trăiește, ca mine, în mijlocul atîtor nenorociri? Așa că, pentru mine, nu e deloc o suferință să înfrunt soarta [pe care mi-ai pregătit-o tu]. Dacă l-aș fi lăsat fără mormînt pe fiul mamei mele, atunci da, aș fi fost îndurerată; dar astfel de lucruri [cele poruncite de tine] nu mă ating. Și, dacă-ți par necugetată, atunci nebun e cel ce mă acuză de nebunie.

Antigona 449—470

Fr. 65

[ANTIGONA]: Fă cum crezi, dar eu îl voi îngropa [pe Polyneikes]. E plăcut pentru mine să mor îndeplinind această [datorie][61]. Dragă lui, voi zăcea alături de el, cel drag mie, după ce mă voi fi făcut vinovată de respectarea îndatoririlor sacre[62]. Mai lung e timpul în care va trebui să fiu pe placul celor din Hades decît al celor vii; doar voi zăcea acolo veșnic. Tu, dacă vrei, n-ai decît să disprețuiești legile divine.

[ISMENA]: Nu le disprețuiesc. Dar nu mă simt în stare să acționez împotriva celor ale cetății.

Antigona 71—79

Fr. 66

[KREON]: Îţi judeci tatăl, nelegiuitule?

[HAIMON]: Pentru că-l văd greşind, prin nedreptate.

[KREON]: Greşesc apărîndu-mi autoritatea?

[HAIMON]: Nu ţi-o aperi, din moment ce calci în picioare legile sacre ale zeilor[63].

Antigona 742—745

Fr. 67

[TEUKROS]: Nu-i insulta acum pe zei, după ce zeii te-au salvat.

[MENELAOS]: Dar dispreţuiesc eu legile zeilor?

[TEUKROS]: Da, din moment ce, fiind aici, interzici ca morţii să fie îngropaţi[64].

Aias 1129—1131

Fr. 68

[CORUL]: Orgoliul (ὕβρις) naşte tiranul. Cînd orgoliul se umple în van cu prea multe lucruri inutile şi dăunătoare, se prăbuşeşte, după ce a urcat pe culmea cea mai înaltă, într-un abis de nenorociri, de unde nu mai poate face un pas. Mă rog la zei ca lupta pentru binele cetăţii să nu slăbească niciodată; cît despre mine, nu voi înceta să văd în divinitate un sprijin.

Oedip Rege 872—881

Fr. 69

[ANTIGONA (către KREON, despre choreuţi)]: Ei toţi ar spune că aprobă aceasta[65], dacă limba nu le-ar fi încleştată de teamă. Dar tirania se bucură, printre atîtea altele, şi de privilegiul de a face şi de a spune ce vrea.

Antigona 504—507

Fr. 70

[CORUL]: Iată că soseşte regele, purtînd în braţe covîrşitoarea mărturie[66], dacă îmi este îngăduit s-o spun, că nenorocirea i-a fost pricinuită nu de altcineva, ci de propria-i vină.

Antigona 1257—1260

Fr. 71

[TEIRESIAS (către KREON)]: Din cauza felului tău de a gîndi[67], cetatea e atinsă de boală. Toate altarele şi locurile noastre de sacrificiu gem de carnea smulsă de păsări şi cîini din cadavrul nefericitului fiu al lui Oidipous [Polyneikes]. Zeii nu ne mai primesc rugăciunile, nici fumul [ce se înalţă] din coapsele animalelor jertfite; nici păsările, ghiftuite de sîngele cadavrului, nu mai scot ţipete de bun augur. Gîndeşte-te la acestea, fiule. Tuturor oamenilor le e dat să greşească; dar nici lipsit de minte, nici nefericit nu este acela care, după ce a căzut în greşeală, repară răul fără încăpăţînare. Îngîmfarea te expune la [a comite] prostii. Cedează celui dispărut, nu lovi un cadavru. La ce-ţi serveşte să ucizi încă o dată un mort?

Antigona 1015—1030

Dacă în capitolul anterior Sofocle prezenta omul în relaţia sa cu inevitabilul divin, fragmentele de mai sus reflectă imaginea acestuia în contextul socio-politic al cetăţii (πόλις), care cunoaşte, la mijlocul sec. V î.e.n., un moment de strălucită afirmare. Ele dovedesc în acelaşi timp că poetul nu era indiferent la problemele puse în discuţie de mişcarea sofistă, al cărei punct de referinţă fundamental — descoperirea valorii autonome a individului în el însuşi, dincolo de spaţiul public al comunităţii — generează dezbateri asupra raportului dintre individ şi norme sau a celui dintre legea naturală (φύσις) şi cea raţională (νόμος). Asemenea dezbateri duc la căutarea unui echilibru între libertatea individuală şi disciplina civică (bazată pe supunerea faţă de autoritatea constituită prin legi), echilibru ce va constitui idealul Atenei secolului V.

Ca şi alţi gînditori ai timpului (Democrit, Antiphon, Tucidide), Sofocle afirmă, în cadrul raportului de interdependenţă dintre individ şi cetate, preeminenţa principiului cetăţii (cf. *fr. 58—62*). Obligaţia fiecărui om de a se supune legilor ei, chiar şi cînd acestea îi par nedrepte (*fr. 58*; cf. şi Platon, *Crit.* 51 A—C), asigură stabilitatea cetăţii, de care depinde şi salvarea individuală (cf. *fr. 62*), în timp ce încălcarea lor, atrăgînd fie pericolul anarhiei (*fr. 58*), fie pe acela al demagogiei despotice (*fr. 60*), duce la ruina generală. După aceleaşi criterii se conturează şi figura legislatorului, a cărui valoare este apreciată prin prisma felului în care promovează interesele cetăţii (*fr. 62*). În acest sens, preocuparea centrală a poetului o constituie caracterul drept al normelor în care omul îşi duce existenţa socială (cf. *fr. 63*). Ca un adevărat spirit al Atenei timpului său, Sofocle recunoaşte ca formă de guvernămînt superioară democraţia (al cărei principiu este afirmat în *fr. 61*). Ideea este dezvoltată şi particularizată în *fr. 63*, unde confruntarea dintre Theseus şi Kreon prilejuieşte elogiul spiritului raţional al democraţiei ateniene, opunîndu-l rigidităţii arhaice a concepţiei thebane. Atena lui Theseus, imagine transparentă a Atenei lui Pericle, este privită în *Oedip la Kolonos* ca prototip al cetăţii ideale, în care respectul faţă de normele religioase şi de cele civice (bazate

pe principiul dreptății) se îmbină cu generozitatea și libertatea de gîndire a cetățenilor ei. (De remarcat faptul că în această tragedie, spre deosebire de ideea generală a constrîngerii omului de către voința divină, se sugerează posibilitatea unei contribuții comune a oamenilor și zeilor la propășirea cetății).

În lumina celor de mai sus, conflictul dintre Kreon și Antigona (*fr.* *64*), ca expresie dramatică a antinomiei νόμος — φύσις promovate de sofiști (cf. mai ales Antiphon, *fr.* *44*), imprimă problemei in cauză un aspect particular. (Pentru diversitatea interpretărilor, vd. G. Perrotta, *Sofocle*, Messina-Milano, 1935, pp. 66, 76—88; G. Quaddri, *op. cit.*, p. 136; Manuel De Oliveira Pulquério, *op. cit.*, p. 42; J.-P. Vernant, *op. cit.*, pp. 34, 105; F. Frasnedi, *Polis. Etica e prassi politica nel pensiero antico*, Milano, 1978, p. 65 etc.). Nu este vorba aici de o polarizare radicală a celor două principii, soluționată prin primatul unuia dintre ele, cum procedează sofiștii (vd. F. Frasnedi, *op. cit.*, pp. 142—146), Sofocle afirmînd valabilitatea ambelor, ci de opunerea unui principiu (φύσις, care la el ia aspectul de „lege religioasă") aplicării abuzive a celuilalt. Aparentul atac contra legilor cetății, departe de a semnifica negarea principiului νόμος, nu este în realitate decît denunțarea denaturării lui despotice. Kreon, confundînd legea cetății cu propria-i autoritate, pe care tinde s-o absolutizeze în mod arbitrar, sfîrșește prin a nesocoti el însuși principiile acestei legi, dînd edictului său aspectul unui act de injustiție (cf. *fr.* *66*). În realitate, principiul susținut de el este cel al despotismului, al tiraniei, pe care Sofocle îl denunță și îl condamnă prin intermediul tuturor personajelor piesei (cf. *fr.* *64; 66; 69—71*), promovînd pentru prima oară în gîndirea greacă tema opiniei publice, chiar dacă încă timid exprimată (fr. *69—70*). Faptul că și Teiresias, un personaj detașat de conflictul propriu-zis, al cărui statut îl ridică deasupra condiției umane obișnuite (ca intermediar între om și zei), blamează abuzul de putere (*fr.* *71*) este semnificativ pentru precizarea punctului de vedere al poetului, a cărui atitudine exprimă fără echivoc adeziunea la principiile democrației.

ÎNGLOBANTUL COSMIC AL OMULUI

Fr. 72

Nu ordinea (κόσμος), nu, nefericitule, ci lipsa ei (ἀκοσμία) ar ieși la iveală, atunci cînd se produce o dereglare a judecății sigure[68].

Fr. 846 P

Fr. 73

[CORUL]: Vai mie, nenorociri fără număr îndur! Întreg poporul e lovit de molimă și mintea nu găsește nici o armă care să alunge răul! Nici roadele vestitului pămînt nu [mai] cresc, nici femeile nu mai îndură cumplitele dureri și țipete ale nașterii. Ca pasărea cu zbor iute îi vezi, unul

după altul, avîntîndu-se mai repede decît focul mistuitor spre țărmul zeului apusului [Hades]. Cetatea piere în morți nenumărate. Cadavre peste cadavre purtătoare de moarte zac pe pămînt, fără să le plîngă nimeni, fără să stîrnească milă. Soții și mame-ncărunțite, îmbrățișînd altarele, imploră cu jale încetarea amarelor suferințe.

Oedip Rege 167–185

Fr. 74

[PREOTUL (către OIDIPOUS)]: Cetatea, precum vezi și tu, se zdruncină din temelii și nu-și mai poate ridica singură capul din genunea-nsîngeratei viltori. Îi seacă germenii fecundității pămîntului, îi pier turmele de boi din pășuni, femeile sînt sterpe[69]. Un zeu aducător de molimă s-a năpustit asupra cetății, azvîrlind asupra ei dușmana ciumă, ce pustiește casa lui Kadmos[70]; iar Hades se îmbogățește cu plînsete și gemete (...). Dacă vei guverna această țară, așa cum o guvernezi acum, e mai bine s-o guvernezi populată decît goală; căci nu înseamnă nimic nici zidurile crenelate, nici nava pustie de oameni[71].

Oedip Rege 22–30; 54–57

Fr. 75

[OIDIPOUS (către thebani)]: Aceluia dintre voi care știe de mîna cui a murit Laios, fiul lui Labdakos, îi cer să-mi dezvăluie totul (...) Interzic ca cineva din această țară, în care eu dețin tronul și puterea, să-l primească pe acel om, oricine ar fi el, să-i adreseze vreun cuvînt, să-l facă părtaș la rugăciunile și jertfele [aduse] zeilor sau să-i dea apă lustrală; ci toți să-l alunge din casele lor, pentru că acesta este pentru noi toți o pată[72], după cum tocmai mi-a dezvăluit oracolul zeului pythic. (...) Vă cer să-ndepliniți toate acestea pentru mine însumi, pentru zeu [Apollon] și pentru acest pămînt, care piere lipsit de roade și părăsit de divinitate.

Oedip Rege 224–226; 236–243; 252–254

Fr. 76

[TEIRESIAS (către KREON)]: Iar tu să iei aminte că soarele nu-și va mai împlini de multe ori rotirile și vei fi și plătit cu un mort dintre născuții tăi, în schimbul morți-

lor pe care i-ai aruncat în Hades, tu care ai trimis în mormînt o ființă vie, tu care ții aici un trup neînsuflețit, lipsit de zeii subpămînteni, lipsit de onoruri funebre, de înmormîntarea rituală. Acestea nu-ți sînt îngăduite nici ţie, nici [măcar] zeilor din înalturi, ci prin violenţă le-ai comis, cu de la tine putere. Dar Erinyile Hades-ului şi ale zeilor, ele, care duc la pieire, te vor atrage în capcană pentru [toate acestea], prinzîndu-te în aceleaşi nenorociri pe care tu le-ai provocat. (...) Nu peste mult timp, vor izbucni în palatul tău bocetele bărbaţilor şi femeilor. Şi se vor răzvrăti, dușmane ţie, toate cetăţile celor la care cîinii, fiarele şi zburătoarele au profanat bucăţile [smulse din cadavrul lui Polyneikes], împrăştiind prin case duhoarea impură.

Antigona 1064–1076; 1078–1083

Fr. 77

[OIDIPOUS]: O, Teiresias, tu care cunoşti totul, şi pe cele ştiute, şi pe cele ascunse, şi pe cele divine, şi pe cele omenești, și, chiar lipsit de vedere cum ești, cuprinzi în cuget răul de care suferă cetatea, o preaputernice, numai în tine vom găsi protectorul și salvatorul de la această nenorocire. Phoibos, de n-ai aflat-o încă de la soli, a răspuns trimișilor noştri că singura scăpare de la această molimă ar fi ca, descoperindu-i pe ucigașii lui Laios, să-i ucidem sau să-i izgonim din țară. Tu, dar, nu ne refuza nici prevestirile păsărilor, nici vreo altă cale pe care ţi-o oferă arta profeţiei; salvează-ne, pe mine şi cetatea, înlăturînd pîngărirea venită de la mort!

Oedip Rege 300–315

Ideea exprimată in *fr.* 73–77 aparţine unei mentalităţi arhaice, de natură etico-religioasă, cu străvechi origini orientale. În această concepţie, încălcarea legii morale prin delictul individual atrage responsabilitatea întregii comunităţi și își extinde consecințele pînă la dereglarea ordinii cosmice, manifestată prin dezastrul biologic (sterilitate, maladie, moarte); restabilirea echilibrului pe care se sprijină Universul — care trebuie să aibă loc cu orice preţ — nu se poate face decît prin pedepsirea vinovatului, pedeapsă interpretată ca act de purificare religioasă. Această viziune este legată de o concepţie primitivă despre greşeală (ἁμάρτημα), caracteristică stadiului prejuridic al societăţii (cf. L. Gernet, *Recherches* ..., ed. cit., p. 305 sqq.); crima este resimţită ca impuritate religioasă şi în acelaşi timp ca maladie mentală, inoculată în om de o forţă supranaturală malefică, ce se identifică într-un fel cu el dar rămîne în acelaşi timp exterioară, depăşîndu-l, extinzîndu-se ca o epidemie (μίασμα) pînă la dimensiuni universale. Antrenat de această forţă din afara lui, a cărei înţelegere

îi scapă cu cît îl depășește mai mult, individul care a comis crima este în același timp și executor și victimă a propriului act (cf. J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 56). Astfel interpretat, delictul are deci o existență în afara individului, este un fapt *obiectiv* (cf. L. Gernet, *ibid.*; cf. și G. Quaddri, *op. cit.*, p. 32). Actul de purificare, ce urmărește restabilirea ordinii cosmice și, odată cu aceasta, reconcilierea omului cu divinitatea, „a reprezentat astfel, timp de milenii, dreptul penal" (G. Quaddri, *op. cit.*, p. 21), considerarea crimei din punct de vedere al unei responsabilități subiective, ce implică noțiunile de intenție și cunoștință de cauză (cf. comentariul la *fr. 1—49*), apărînd doar odată cu consolidarea dreptului și apariția tribunalelor antice.

TIMPUL

Fr. 78

[AIAS]: Timpul infinit dă la iveală tot ce este ascuns și ascunde ceea ce a văzut deja lumina zilei. Nimic nu e neprevăzut [timpului], lui i se supun pînă și sufletele inflexibile, pînă și jurămintele de temut.

Aias 646—649

Fr. 79

Timpul, pe toate descoperindu-le, aduce la lumină [adevărul][73].

Fr. 301 P

Fr. 80

[CORUL]: Timpul veghează, veghează necontenit, azi înălțînd unele, mîine prăbușind altele.

Oedip la Kolonos 1452

Fr. 81

[OIDIPOUS (către THESEUS)]: O, prea iubite fiu al lui Aigeus, numai zeii nu îmbătrînesc și nu mor niciodată; pe toate celelalte le nimicește, atotputernic, timpul.

Oedip la Kolonos 607—609

Fr. 82

Timpul, transformînd totul în neant, aduce cu sine uitarea.

Fr. 954 *P*

Fr. 83

[CORUL]: Nesfîrșita curgere a timpului înghite totul.

Aias 714

FENOMENUL ARTISTIC LA SOFOCLE

Fr. 84

Sofocle spunea că, după ce a practicat pînă la epuizare[74] fastuozitatea[75] lui Eschil, apoi neplăcuta artificialitate[76] a unui mod de compoziţie propriu, în a treia [perioadă] a ştiut să treacă la forma de expresie[77] care este cea mai adecvată caracterelor şi cea mai bună.

Plutarch., *De perfect. in virt.* 7, p. 79 B

Fr. 85

Sofocle spunea că el însuşi creează [personajele] aşa cum trebuie să fie [oamenii], în timp ce Euripide [le creează] aşa cum sînt [aceştia][78].

Aristotel, *Poetica* XXV, 1460 b 33

Fr. 86

Există o delectare şi în cuvinte, cînd ele aduc uitarea nenorocirilor prezente.

Fr. 259 *P*

Fr. 87

Aceasta [lira] este pentru el [Hermes] singura mîngîiere şi alinare a tristeţii; bucuria cîntecului pe care-l acompaniază, exaltat de mlădierea corzilor[79], îl tulbură pînă la extaz[80](...). În jur înfloresc, desprinse de pe corzi, minunate imagini.

Ichneutai 317—319; 322—323

Deşi nu avem o viziune de ansamblu asupra atitudinii lui Sofocle faţă de aspectele teoretice ale artei literare, cîteva mărturii antice îl arată nu numai preocupat de astfel de probleme, ci şi înzestrat cu o judecată critică lucidă şi subtilă. Se spune despre el că a iniţiat chiar un cenaclu dedicat Muzelor, unde se reuneau oamenii cultivaţi ai Atenei (cf. *Vita* 6), şi că ar fi scris un tratat despre tragedie (cf. *Suda*, s.v. Σοφοκλῆς), această din urmă afirmaţie fiind pusă însă la îndoială de cei mai mulţi exegeţi (vd. discuţia problemei la G. Lanata, *Poetica pre-platonica*, Firenze, La Nuova Italia, 1963, pp. 112—113).

Dintre textele reunite aici o importanţă deosebită o prezintă *fr. 84*, considerat a fi primul exemplu de judecată asupra evoluţiei artistice a unui poet (cf. G. Lanata, *op. cit.*, p. 146), în care se poate vedea o prefigurare a conceptului de evoluţie a formei artistice, devenit familiar la Aristotel (cf. *Poetica* 1449 a 14, 20, 37 etc.) şi la peripateticieni. Demnă de remarcat în acest pasaj este nu numai definirea critică a etapelor propriei creaţii, ci şi capacitatea însăşi a poetului de a realiza în mod *conştient*

unitatea dintre formă și conținut, anticipînd ceea ce va deveni o adevărată lege estetică începînd cu doctrina epicureică (cf. M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 521 și n. 74, unde autorul pune paralel în discuție conceptul de *sophia* la Xenofan și Pindar, care implică imposibilitatea unei distincții între formă și gîndire).

O importanță la fel de mare o prezintă afirmația din *fr. 85*, ce trebuie interpretată în sensul în care Aristotel își dezvoltă teoria asupra conceptului de μίμησις, privind procesul artistic ca imitare a realității nu copiindu-o, ci transfigurînd-o (cf. *Poet.* 1460 b 32–34). Citatul din Sofocle este dat de Aristotel pentru a-și sprijini demonstrația că „lumea poeziei se situează (...) pe un alt plan de adevăr decît acel al experienței. Făpturile participă la o realitate mai înaltă decît realitatea fenomenală. În loc să fie ca toți oamenii, eroul tragic e așa cum *ar trebui poate să fie oamenii*: mai aproape de ideea pe care o reprezintă, de acel εἶδος al speței pe care artistul l-a întrevăzut și căruia încearcă să-i dea ființă" (D. M. Pippidi, *Formarea ideilor literare în antichitate*, Buc., Ed. Enciclopedică, 1972, pp. 112–113).

Fragmentele *86–87* conțin ideea, existentă din cele mai vechi timpuri, a puterii magice și purificatoare a poeziei (cf. și Empedocles, *fr. 112;* Pindar, *fr. 74;* Euripide, *Med.*, 190–203 etc.), elaborată estetic de Gorgias, *Hel.* Dar, pe lîngă evocarea acestui aspect al muzicii și poeziei, Sofocle pune în evidență *(fr. 87)* și forța creatoare de imagini a artei (trăsătură ce va fi relevată și de Socrate *ap.* Xenofon, *Mem.* III, 10, 3).



NOTE

[1] În original: τὰ δεινά, termen cu sens polarizat: el semnifică ceva „extraordinar", putînd fi interpretat fie în bine, fie în rău. Ambiguitatea semantică a termenului a dat naștere la numeroase încercări de interpretare, vizînd ambiguitatea naturii umane, care poate trezi atît

admirația cît și neliniștea (vd. în acest sens M. Untersteiner, *Sofocle*, Firenze, La Nuova Italia, 1935, p. 109; F. Frasnedi, *Polis. Etica e prassi politica nel pensiero antico*, Milano, 1978, p. 131). J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1973, p. 24, îl explică raportîndu-l la complexul de trăsături ce definesc omul sofocleic, așa cum reiese din întreaga operă: „ființă incomprehensibilă și derutantă, ce acționează și asupra căreia se acționează, culpabil și în același timp inocent, lucid și orb, stăpînind întreaga natură prin spiritul său ingenios și incapabil de a se guverna pe sine; sensul actelor sale, a căror inițiativă și responsabilitate și-o asumă, îi scapă, situîndu-se deasupra lui". În acest sens, L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968, p. 10, distinge „un fel de antinomie" între exaltarea omului ca autor al progresului material și dubla limită cu care este confruntat: moartea și zeii, ceea ce presupune că, deși omul este „un lucru minunat", acțiunea sa nu este în fond autonomă. În ceea ce ne privește, deși de acord cu cele de mai sus, am optat în traducere pentru sensul pozitiv al termenului, pentru a sublinia ideea dominantă a pasajului, care poate fi considerat un imn fără precedent închinat omului și intelectului său.

[2] Textual: „legile pămîntului" sau „ale țării" (νόμους χθονός), deci legile umane. G. Perrotta, *Sofocle*, Messina-Milano, 1935, p. 68, n. 1, observă că acestea și „dreptul jurat zeilor" nu sînt privite aici ca două lucruri diferite, cum se interpretează adesea, ci constituie o hendiadă, ele semnificînd împreună fidelitatea față de πόλις și legile sale, pe care cetățeanul atenian trebuia s-o afirme prin jurămîntul adresat zeilor. Dacă în conflictul dintre Kreon și Antigona *(fr. 64)* legea divină și cea umană apar în contradicție una cu alta, este pentru că personajele le invocă în apărarea unor puncte de vedere opuse.

[3] A. C. Pearson, ed. cit., interpretează termenul din original (γνῶμαι) ca echivalent aici cu εὐβουλία („judecata dreaptă"). Cf. și *Aias* 162. În proclamarea superiorității intelectului asupra virtuților fizice, Sofocle are un precursor în Xenofan, *fr. B 2*, a cărui concepție va avea o influență decisivă în evoluția eticii grecești.

[4] În original: τὰ εὐκτὰ (cele de dorit), aplicat, conform interpretării lui Pearson, la ceea ce ține de domeniul vizionarului sau inaccesibilului. M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 580, vede în acest fragment expresia limpede a „interiorității active" a personajului sofocleic: după ce omul a făcut tot ce i-a stat în putință prin resursele proprii, se îndreaptă în sfîrșit spre zei, dar nu înainte. Savantul italian discerne în afirmația lui Sofocle reflexul unei poziții paradoxale, ce corespunde momentului de echilibru instabil a două forțe — divină și umană — atins cînd ele au și început să inverseze respectivele raporturi, fără însă ca umanul să fi reușit încă să se ridice singur deasupra divinului.

[5] În comentariul la acest fragment, Pearson subînțelege ideea că, privind astfel divinitatea, înțeleptul caută *s-o interpreteze (the wise view the god as αἰνικτήρ and seek an interpretation)*. După M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 580, care-l urmează pe Pearson, sensul ar fi acela că, deși divinitatea este concepută ca ilogică și nedemonstrabilă, deci incognoscibilă, înțeleptul vrea și trebuie să încerce a pătrunde în secretele ei și în cele ale lumii (termeni ce apar ca echivalenți); numai cunoscînd puterea divină prin cercetarea ei critică omul poate ajunge să domine absurdul ce domnește în lume, cucerindu-și astfel deplina autonomie individuală spre care tinde

[6] Idee tipică pentru concepția lui Sofocle, centrată pe antiteza dintre forța coercitivă a destinului și afirmarea individualității umane. Construindu-se pe sine în conștiință, ca personalitate etică din ce in ce mai independentă, omul fondează totul pe libertatea de gîndire. Chiar dacă în conflictul cu destinul este dominat și anulat ca ființă efemeră, el moare cu această libertate, în care constă adevărata sa forță de nezdruncinat.

[7] Herakles și Neoptolemos.

[8] Acest episod din ciclul de legende al Labdacizilor face obiectul tragediei *Cei șapte contra Thebei* de Eschil.

[9] Fragmentul se referă la actul orbirii lui Oedip, punind în evidență dubla cauzalitate a gestului său: umană și divină, pentru că, deși Oedip își impune deliberat această suferință, ea îi este în același timp dictată de zeu. Cele două aspecte contrare ale actului săvîrșit de erou sînt în același timp (atît în ochii lui Oedip, cît și în cei ai corului) și unite, și opuse, faptul fiind pus în evidență de jocul subtil al limbajului, ce operează — prin Oedip — trecerea de la aspectul *acțiunii* (δράσας, αὐτόχειρ) la aspectul *suferirii acțiunii* (πάθεα); aceasta dovedește că agentul nu este, in dimensiunea sa umană, cauză și rațiune suficientă a actelor sale, a căror adevărată natură i se revelează abia după ce zeii au dispus in mod suveran de ele (cf. J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, pp. 70—71).

[10] În original τὸ φρονεῖν, care pentru Sofocle este echivalent cu moderația, cumpătarea (σωφροσύνη), apropiindu-se aici de ideile lui Solon (cf. *fr. 16 DK*). Reprezintă deci o valoare etică, legată de conceptul de măsură, aflat în raport antitetic cu cel de ὕβρις, cum antitetice sînt și efectele celor două atitudini pe care le presupun (cf. *Aias* 132—133: „Zeii iubesc oamenii cumpătați și-i urăsc pe nelegiuiți").

[11] În sensul că, deși muritori, își uită condiția. Se subînțelege în aceste cuvinte aceeași lecție de măsură ca și în fragmentul precedent. G. Perrotta, *op. cit.*, pp. 634—637, atrage atenția asupra noii orientări spirituale ce se poate observa la Sofocle în privința conceptului de ὕβρις, care la el nu mai ocupă centrul acțiunii dramatice, determinînd-o (ca la Eschil), ci este situat periferic în tragediile mai vechi (*Aias, Antigona*), pentru ca în celelalte să dispară aproape cu desăvîrșire. Pentru precizarea cauzelor acestei evoluții, vd. concepția lui Sofocle despre culpabilitatea tragică, semnalată în comentariul la *fr. 1—49*.

[12] La Delfi se afla vestitul *omphalos* („buric"), o piatră sacră, socotită centru al pămîntului (cf. și *fr. 19*). -Abai, localitate din Phokida, avea de asemenea un templu unde Apollon dădea oracole. Sofocle enumeră aici cele *mai* vestite centre religioase grecești.

[13] Este vorba de oracolul lui Apollon de la Delfi, care cerea găsirea și pedepsirea ucigașului lui Laios.

[14] Corul se referă în general la cel ce a comis un sacrilegiu.

[15] Textual: „o putere dreaptă" (δίκαια κράτη), reprezentind aplicarea justiției divine.

[16] *Universul divin* este prezentat mai profund, în ansamblul său, drept conflictual. Nu este vorba numai de opoziția dintre divinitățile htoniene și zeii olimpieni, ci și de o dualitate ce se poate stabili în interiorul aceleiași figuri divine: Dike-ei morților i se opune o Dike celestă; de tronul acesteia din urmă s-a izbit Antigona, pentru că n-a vrut s-o recunoască decit pe prima (cf. J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 33).

[17] Este vorba de „legile nescrise" ale zeilor (invocate de Antigona în *fr. 64*), principiu pe care Sofocle il prelungește dincolo de caracterul său fundamental religios, pentru a-i recunoaște mai presus de orice un conținut ce poate fi definit prin cuvîntul „spiritualitate", ale cărei rădăcini se află în *dike*; aceasta, reprezentată de poet ca natură esențială a individului, dă legilor nescrise realitatea unei *dike* în act, prin care ele apar echivalente cu perfecțiunea interioară. Impunînd pe de o parte legea măsurii, ce face ca omul să depindă de principiul existenței, pe de alta relevînd libertatea interioară, aspirația spre *dike* înseamnă pentru Sofocle nu aspirație spre o *aurea mediocritas*, ci spre totalitate și perfecțiune, a căror consecință este armonia umană, supremă expresie a cuceririi spiritualității (cf. M. Untersteiner, *op. cit.*, pp. 519–520; 604–605).

[18] Idee curentă în poezia greacă. Cf. și Semonides din Amorgos, *fr. 1* Diehl; Theogn. 140–142; Pind., *Ol.* XII, 7–9 și *Nem.* XI, 43–46; Eschil, *Suppl.* 98 etc.

[19] În original: θέμις, principiu divin înțeles ca forță coercitivă dureros resimțită de omul sofocleic, ocultă putere misterioasă ce veghează asupra vieții (simțită la rîndul ei ca un complex de legături sacre între oameni). (Cf. M. Untersteiner, *op. cit.*, pp. 597–598).

[20] Cf. *Antig.* 1106; *O.R.* 191; *fr. 256 și 753,3 P.* Cf. și Eur., *Hel.* 513; *fr. 299 N* etc.

[21] În timp ce zeii sînt supuși ordinii dictate de destin (cf. și Simonides, *fr. 5, 16*), singulara libertate absolută a lui Zeus (cf. și Eschil, *Promet.* 50; *Suppl.* 603) se datorează perfectei corespondențe dintre voința sa și deciziile destinului (cf. și Pind., *Nem.* IV, 61), suprapunînd cele două figuri. Dealtfel, ideea de destin prezintă la Sofocle un caracter ambiguu, manifestîndu-se fie ca aici, sub forma unei abstracte puteri autonome, a unei legi cosmice independente de zei, situate deasupra lor (cf. *și fr. 27*), fie confundîndu-se cu divinul (cf. *fr. 21; 32; 38*).

[22] Destinul este văzut aici ca termen fixat al vieții, ce nu poate fi tulburat de caracterul inconstant al *tyche*-ei, expresie a capriciilor voinței divine.

[23] Autorul acestei afirmații (Menander, *ap.* Walz, *Rhet.* IX, 156) se referă la un imn către *Tyche* compus de Sofocle. După M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 583 și n. 151–152, *Tyche* nu încarnează aici șansa capricioasă, inconstantă (vd. și comentariul lui Pearson la acest fragment), ci destinul însuși, care la Sofocle are totdeauna caracter de necesitate, de lege imuabilă, deși se manifestă sub forme diferite, putînd fi confundat cu Nemesis, Dike etc.

[24] Speranța a fost văzută de vechii greci mai degrabă ca un rău (vd. mitul Pandorei); deși ea este susținătorul obișnuit al omului și consolare pentru el în pericole, în fața intervenției divine se arată neputincioasă și înșelătoare (cf. *fr. 33*). Cf. și *fr. 650, 948 P*; Pind., *Ol.* XII, 5–12 a; *Pyth.* III, 21–23; *Nem.* XI, 43–46; Theogn. 1075–1078; Esch., *Suppl.* 102 etc.

[25] S-a observat că în această afirmație transpare spiritul religios al poetului însuși, „a cărui adîncă evlavie nu poate fi pusă la îndoială, chiar dacă de-a lungul anilor experiența și reflecția aveau s-o umbrească de melancolie" (D. M. Pippidi, *Tragicii greci*, antologie, Buc., ESPLA, 1958, p. 324, n. 2; cf. și G. Perrotta, *op. cit.*, p. 62).

[26] În original: νόσους (bolile), termenul semnificînd aici maladia mentală, rătăcirea, nebunia inoculată în om de forțele malefice care-l împing la a comite acte delictuale (vd. comentariul la *fr. 73—77*). Cf. și *fr. 650 P*; *Aias* 186; *Antig.* 421. Pentru sentimentul general exprimat de acest fragment, vd. și *fr. 585; 964 P.*

[27] Sensul general al fragmentului este necesitatea de a te supune ordinii divine (cum observă Pearson în comentariul la *fr. 196*). Cf. și *fr. 964 P*; Esch., *Pers.* 296; Eur., *Med.* 1018 etc.

[28] În disculparea lui Oedip, Sofocle aduce argumente pur umane, considerînd intenția și cunoașterea ca factori fundamentali ai responsabilității individuale (în conformitate cu normele juridice ale sec. V î.e.n.), ceea ce a făcut să se vadă în tragedia *Oedip la Kolonos* „cea mai viguroasă afirmare a liberului arbitru uman din tot teatrul grec" (G. Perrotta, *op. cit.*, p. 192). *Deci, acționînd fără voie* (ἄκων) *și în necunoștință* de cauză (οὐκ εἴδων), zeii fiind în realitate cei care au acționat prin el (θεῶν ἀγόντων), Oedip se poate declara inocent și pur din punct de vedere al dreptului uman (νόμῳ καθαρός — *O.K.* 549). Dacă în același timp, din punct de vedere religios, el se recunoaște vinovat și impur (cf. *O.K.* 1132—1135) este pentru că actele sale, deși comise fără intenție delictuală, constituie în sine un atentat la ordinea sacră ce guvernează lumea (vd. comentariul la *fr. 73—77*). J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, pp. 110—111, observă că, sub acest din urmă aspect, în Oedip există o dualitate: el care, exclus din legăturile umane, devine un ἄπολις, se află concomitent și în afara și deasupra umanului, impuritatea sa nefiind decît reversul puterii supranaturale ce s-a concentrat în el pentru a-l pierde; de aceea, în același timp în care este impur, Oedip este sacru (ἱερός εὐσεβής — *O.K.* 287), purtător al unei calificări religioase redutabile, ca un δαίμων, aducînd cetății care-l va primi și înmormînta cele mai mari binefaceri.

[29] În original: θεῶν ἀγόντων („prin acțiunea zeilor", „zeii fiind cei care au acționat"). Argumentul este reluat la scurtă distanță și se insistă asupra lui (*fr. 41*: „așa le-a fost zeilor pe plac"), pentru că este decisiv (cf. P. Masqueray, ed. cit., p. 194, n. 1). Se simte aici, voalat, o acuzație la adresa divinității, care a pus la cale nenorocirile lui Oedip (atitudine caracteristică la Sofocle: a te supune zeilor, nu fără a denunța sau condamna deciziile lor arbitrare).

[30] Oedip poate afirma că propriile-i acte mai mult le-a suferit decît le-a comis, pentru că, așa cum a precizat mai sus (*fr. 39—40*), a fost aruncat în ele de zei, împotriva voinței sale și în necunoștință de cauză. S-a observat că în cazul lui Oedip se repetă cazul lui Orestes din trilogia lui Eschil, dar cu o diferență decisivă: în timp ce Orestes este un *instrument conștient* al voinței lui Apollon, a cărui mărturie o poate invoca pentru a fi absolvit, Oedip este un *executor involuntar* al destinului, propriile-i acte rămînînd pentru el enigme înainte de consumarea lor. *De aceea el* se simte o victimă nevinovată a arbitrariului divin, suferința sa luînd aspectul unei drame a conștiinței (cf. Manuel De Oliveira Pulquério, *Problemática da tragédia sofocliana*, Coimbra, 1968, p. 86; A. Frenkian, *Înțelesul suferinței umane la Eschil, Sofocle și Euripide*, Buc., ELU, 1969, p. 84).

[31] Pe Herakles, care murea în chinuri atroce, cu cămașa centaurului Nessus arzîndu-i carnea.

[32] Aluzie la Zeus, căruia Herakles îi era fiu.

[33] Cf. Pind., *Pyth.* VIII, 95. Dar în timp ce la Pindar este vorba de o viziune ontologică, aici versul marchează ideea de zădărnicie a vieții umane în neputința omului de a se sustrage voinței divine.

[34] G. Perrotta, *op. cit.*, p. 211, atrage atenția că, dacă o asemenea intuiție a lumii, ce vede viața mai ales ca suferință, denotă pesimism, ar fi greșit să fie considerată fatalistă; ea nu neagă liberul arbitru uman, chiar dacă are în vedere puterea infinită și misterioasă a zeilor, de care depinde viața muritorilor. Este intuiția vieții pe care o poate avea un spirit profund religios ca Sofocle, fără să ajungă însă la resemnare; cîntecul său, care nu devine niciodată un imn de glorie a divinității, ci se fixează obstinat asupra oamenilor, trădează, prin felul pasionat și amar în care le deplînge soarta, participarea poetului la suferința generată de condiția generală a vieții.

[35] Destinul lui Oedip este privit aici ca paradigmă a destinului general, a duplicității condiției umane, care, asemeni unei enigme, se pretează la două interpretări opuse, sensul dat de om inversîndu-se cînd este privit prin prisma zeilor (cf. J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 109, unde se pune în discuție „caracterul dublu" al lui Oedip). Privit din punct de vedere al capacității umane de judecată, Oedip este conducătorul clarvăzător, prototip al înțelepciunii, salvator al cetății, egal al zeilor (ἰσούμενος θεοῖσι — *O.R.* 31); privit din punct de vedere al zeilor, după ce el însuși se descoperă drept contrariul a ceea ce se crede, apare orb, egal cu nimic, cu neantul (ἴσα καὶ τὸ μηδὲν — *O.R.* 1187-1188). În acest sens, tragedia se axează, încă înainte de Platon (cf. *Legi* IV, 716 C), pe poziția contrară punctului de vedere al lui Protagoras și al sofiștilor în general: nu omul, ci zeul este măsura tuturor lucrurilor. Fără esență definită, oscilînd între a fi egalul zeilor sau nimic, adevărata grandoare a omului stă în chiar ceea ce exprimă natura sa enigmatică: întrebarea, investigarea a ceea ce este (cf. J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 131).

[36] Cf. și *fr. 646* și *662 P.* Aceste versuri pot fi considerate o parafrază a cuvintelor lui Solon către Cresus (la Herodot I, 32). Cf. și Eur., *Herakl.*, 865 sq.; *Androm.* 100 sqq.

[37] Cf. Theognis 425—427.

[38] Cuvintele lui Aias sînt o expresie a moralei aristocratice a Greciei arhaice. Ideea sinuciderii este văzută aici ca „depășire a suferinței pe o cale negativă" (M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 81), ca formă de eliberare dintr-o viață devenită imposibilă și în același timp ca resemnare, reintegrare între limitele umane a eroului, dar într-o manieră radicală, decisivă (cf. Manuel De Oliveira Pulquério, *op. cit.*, p. 27). Tot M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 59, interpretează ultima frază ca evocare a idealului înțeleptului, care, fie în viață fie în moarte, urmărește perfecțiunea, totalitatea, crearea — între limitele vieții individuale — a armoniei dintre gîndire și acțiune.

[39] Cf. și *fr. 770 P*: „... Hades nu aplică decît justiția, o justiție egală pentru toți". Afirmația de mai sus se bazează pe cele mai vechi credințe grecești despre supraviețuirea sufletului, care nu cunosc încă ideea unei judecăți diferențiate, în viața viitoare, a sufletelor celor drepți față de cele ale vinovaților, nici tratamentul preferențial aplicat celor inițiați; aceste concepții apar în sec. VI î.e.n. sub influența orfismului și a cultelor misterice, ce vor deveni curente în epoca lui Sofocle.

[40] Cuvintele corului evidențiază felul în care Sofocle judecă destinul tragic al lui Oedip: după ce atîtea nenorociri l-au lovit fără nici o vină

din partea lui, aceasta ar putea fi „o justă reparație din partea zeilor pentru suferințele lui nemeritate" (A. Frenkian, *op. cit.*, p. 86).

[41] Termenul din original (πολύξεστος) este tradus de P. Masqueray (ed. cit., p. 216 și n. 1) cu sensul de „mult folosit" *(aux portes que tant de morts ont usées)*, gîndindu-se la multitudinea morților ce au trecut prin aceste porți, uzîndu-le, dîndu-le aerul de decrepitudine ce domnește în Hades începînd cu barca lui Charon (cf. Lucian, *Dial. mort.* X, 1). Credem că cele două sensuri sînt complementare, o poartă uzată prin îndelungă folosință putînd părea lustruită.

[42] Fragmentul se referă la condiția oamenilor din vîrsta de aur, care după moarte devin δαίμονες ἐσθλοί, protectori ai muritorilor (cf. Hesiod, *Munci și zile* 111–112).

[43] Demeter și Persephone, de care erau legate Misteriile Eleusine, la care poetul face aluzie aici (cf. și *fr. 804 P*).

[44] Eumolpizii, descendenți ai regelui-preot Eumolpos, care în epoca miceniană ridicase în cinstea celor două mari zeițe sanctuarul de celebrare a Misteriilor Eleusine, erau o familie sacerdotală din Atena (cf. Tucidide VIII, 53).

[45] Fragmentul, transmis de Plutarch., *De aud. poet.* 4, p. 21 F, se referă la inițiații în misterii (cf. și Pindar, *fr. 137 SM*). Vd. și Aristofan, *Broaștele* 400–404. Ideea reapare la Platon, *Phaid.* 69 C.

[46] După părerea lui Nauck (adoptată și de Pearson), fragmentul de față face parte din același context cu cel precedent, iar „pajiștea" trebuie să fie cea de la Eleusis, unde inițiații se reuneau în noaptea celebrării Marilor Misterii. (Detalii la Pearson *ad l.*).

[47] Adică „lumea celor vii". Porphyrios, *De antr. nymph.* 18, citează acest vers probabil cu referință la superstiția populară după care sufletele morților pot lua forma de albină, credință paralelă cu cea a sufletelor imaginate ca păsări (cf. Hom., *Od.* XXIV, 1 sqq.), amintită și de Plut., *Quaest. conv.* 4, 3, 4, p. 666 C.

[48] Conceperea generală a unui κύκλος în evenimentele vieții omenești (cf. și Herodot I, 207) este foarte veche. Aluzii și la Pindar, *Ol.* II, 22; XII, 6; *Isth.* III, 18 etc.

[49] A. C. Pearson, în comentariul la acest vers, deduce că întreg pasajul a derivat din vechea învățătură pythagoreică, exprimînd ideea că sufletul, parcurgînd un cerc hotărît de destin, se încarnează cînd într-o ființă, cînd în alta (cf. Diog. Laërt. VIII, 14). Acestei concepții, care este conexată cu teoriile despre purificare și metempsihoză, îi corespund și versurile de pe tăblițele orfice de la Thurioi (IG XIV, 645). După cum observă M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 583, destinul este privit aici ca principiu de cauzalitate pe care se bazează devenirea cosmică.

[50] În original: τὰ ἐναντία (cele contrare), evident un eufemism pentru τὰ ἄδικα (cele nedrepte), așa cum au observat adesea comentatorii. Faptul că prin cuvintele de mai sus Kreon urmărește justificarea actului său despotic, pe care Sofocle îl dezaprobă, nu anulează valoarea teoriei sale — aceea a promovării principiului cetății — care concordă cu spiritul epocii și al autorului însuși. (Vd. punctul de vedere asemănător afirmat de Socrate în Platon, *Criton* 50–51 C).

[51] Cf. Antiphon, *fr. 61 D*, care se referă la nesupunere ca la cel mai mare dintre rele.

[52] Ideea necesității respectării legilor ca suport al stabilității cetății, de care depinde și siguranța individuală, este familiară epocii lui Sofocle, epocă de consolidare și afirmare a organizării socio-politice cunoscute sub numele de πόλις. Vd. și Democrit, *fr. B 252;* cf. Tucidide II, 60, 2; 63–64.

[53] Textual: „după ce va fi fost mînată de vînturi favorabile" (ἐξ οὐρίων δραμοῦσαν), metaforă uzuală (a corăbiei) pentru desemnarea cetății.

[54] În original: τὰ σώφρονα. Înțelepciunea are aici sensul de chibzuință, presupunînd organizarea politică a cetății pe baze raționale, de ea depinzînd destinul societății umane. (Vd. dezvoltarea ideii în discursul lui Pericle, la Tucid. II, 35–64).

[55] Ideea caracterizează spiritul democratic al Atenei lui Pericle. Cf. Tucid. II, 37.

[56] Cf. n. 52.

[57] Din cuvintele lui Theseus, Kreon apare ca vinovat de a se fi opus principiului însuși al dreptății (δίκη), precum și forțelor divine misterioase reprezentate de θέμις, deci vina lui, lezînd ordinea rațională a lumii, se universalizează. Theseus, simbol al Atenei democrate (ale cărei principii sînt expuse în contrast cu mentalitatea arhaică a Thebei), îi opune conduita ideală a omului perfect, ce trăiește în deplină armonie cu δίκη; antiteza este clar marcată de context: el vorbește în numele rațiunii (νοῦς), de care Kreon este cu desăvîrșire lipsit (τοῦ νοῦ κενός — v. 931), opunînd spiritualitatea non-spiritualității. (Cf. M. Untersteiner, *op. cit.*, pp. 455; 460).

[58] Termenul νόμος este invocat de cei doi protagoniști în accepțiuni diferite: în timp ce Kreon îi dă sensul de edict, sinonim cu κήρυγμα (cf. v. 454: „cele proclamate de tine"), pentru Antigona are semnificația de normă religioasă. Asemenea deplasări de la un sens la altul, ce trădează tensiunea dintre două valori simțite ca ireconciliabile în ciuda omonimiei lor, au făcut să se vorbească despre o logică ambiguă în tragedie (cf. J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, pp. 30, 102; vd. și W. B. Standford, *Ambiguity in Greek Literature. Studies in Theory and Practice*, Oxford, 1939, cap. X–XII), apropiată de logica retorilor, a sofiștilor, care încearcă nu să demonstreze absoluta valabilitate a unei teze (în vederea stabilirii unei limite precise între adevăr și fals), ci să construiască δισσοὶ λόγοι (discursuri duble), opuse între ele, ce se combat fără a se anula, putînd fi ambele la fel de bine argumentate (vd. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967, pp. 119–124). S-a observat că acest mod de utilizare a limbajului în tragedie îndeplinește funcția mai mult de a crea bariere între personaje decît de a stabili o comunicare între ele; pentru fiecare protagonist, închis în universul care-i este propriu, cuvintele au un sens univoc, altul la fiecare; în consecință, de o unilateralitate se izbește violent o altă unilateralitate, accentuînd punctele de conflict (J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, pp. 35–36).

[59] Legile nescrise (numite aici νόμιμα, cf. și *Electra* 1095, sau νόμοι în *O.R.* 865) au valoare absolută pentru că sînt legi ale naturii, principii ideale. Dictate de δίκη (ce se află în opoziție atît cu ὕβρις cît și cu θέμις), ele dau omului conștiința complexității eului și în același timp norma personalității sale; legea nescrisă reprezintă formula concretă prin care Antigona exprimă legea spiritului (vd. și n. 17; cf. M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 604).

[60] În *Antigona* nu este deci vorba (cum s-a exagerat uneori) de un conflict ideal între două principii contrare, în speță de opoziția dintre dreptul familiei și cel al cetății, ci de înfruntarea unui om care abuzează de prerogativele sale (împotriva căruia legea nescrisă este invocată nu pentru că este rațională, ci pentru profunda ei întemeiere umană); rămînînd în primul rînd poet, pe Sofocle îl interesează mai mult aspectul moral al conflictului, care este dramatic și nu dialectic (cf. G. Perrotta, *op. cit.*, pp. 86—88).

[61] „Pentru Antigona, a-l înmormînta pe Polyneikes este o datorie imperioasă impusă de legăturile de sînge și de conștiința nobilului ei rang, dar sensibilitatea eroinei la această datorie este mai ales rezultatul nobilei ei naturi" (C. E. Hajistephanou, *The use of physis and its cognates in greek tragedy with special reference to character drawing*, Nicosia, 1975, p. 31).

[62] Textual: „de o impietate sacră" (ὅσια πανουργήσασ'), adică o impietate aparentă, care în realitate este un act de pietate și justiție, așa cum îl resimțeau și spectatorii contemporani lui Sofocle. Legea ateniană din sec. V î.e.n., care interzicea înmormîntarea trădătorilor pe teritoriul Atticii, nu împiedica familia să-i îngroape în afara hotarelor, evitînd astfel să lase cadavrele pradă păsărilor și animalelor; este cazul lui Polyneikes, care murise ca dușman al cetății sale, luptînd contra ei. Deci actul Antigonei de a-l înmormînta este privit ca normal și necesar în limitele prescrise mai sus, în timp ce caracterul absolut al interdicției date de Kreon vine în contradicție atît cu legea cît și cu modul de a simți al spectatorului atenian din sec. V. (Detalii la G. Perrotta, *op. cit.*, pp. 64—66).

[63] Kreon, care prin exercitarea abuzivă a puterii nu apără in fapt principiile cetății, nu-și apără nici prerogativele reale; ofensînd zeii, își pierde orice legitimitate și orice responsabilitate a autorității sale. Din acest dialog cu Haimon, el rămîne dialectic anulat (G. Perrotta, *op. cit.*, p. 77).

[64] Dialogul ridică aceeași problemă din *Antigona* (*fr.* 66); cf. și *Aias*, 1342—1344, unde se precizează că, dezonorîndu-l pe mort, sînt ultragiate legile divine. Este „tragedia celor două adevăruri, ce lasă să se vadă termenii ei extremi: Menelaos a condamnat pe drept actele de ὕβρις ce sfidează legile umane (vd. *fr.* 59 — *S.P.*), dar propria sa ὕβρις amenință legile zeilor" (M. Untersteiner, *op. cit.*, pp. 83—84).

[65] Încercarea de a-l înmormînta pe Polyneikes.

[66] Corul se referă la apariția lui Kreon, purtînd pe brațe cadavrul fiului său, a cărui moarte o provocase indirect.

[67] Este blamată eroarea de judecată a lui Kreon, care, prin interzicerea înmormîntării rituale a lui Polyneikes, nesocotise de fapt o lege divină adînc înrădăcinată în conștiința antică, ceea ce echivala cu un sacrilegiu. (Vd. și n. 62; *fr.* 76).

[68] Așa cum observă A. C. Pearson în comentariul la acest fragment, ideea exprimată aici a fost ulterior preluată de cinici (fiind în acord cu principiul lor referitor la a trăi conform naturii), apoi de stoici. Pearson pune în evidență atît rolul anticipator al lui Sofocle în această privință, cît și contribuția versurilor sale la fixarea uzajului ulterior al termenului ἀκοσμία.

[69] Cf. Hesiod, *Munci și zile* 238 sq.; Herodot VI, 139; Pausanias VI, 19, 3 etc.

[70] Theba, care, după legendă, ar fi fost fondată de Kadmos.

[71] Cf. Tucidide VII, 77, 7.

[72] Adică un om pătat prin crimă, privită din punct de vedere religios ca impuritate (μίασμα).

[73] Cf. *fr.* *918 P*; Pind., *Ol.* X, 53; Eur., *Hippol.* 1051. Pentru multitudinea de atribute ale Timpului (Chronos), conceput ca origine a tuturor lucrurilor, forță omnipotentă de creare și distrugere, judecător suprem al evenimentelor umane, ce vede și veghează totul, vd. și *El.* 1030; *O.R.* 614; 1213; *O.K.* 1454—1455 etc.

[74] În original: διαπεπαιχώς. Termenul, ca dealtfel întreg pasajul, este foarte discutat. (Despre diversele lecțiuni și interpretări, vd. G. Lanata, *Poetica pre-platonica*, Firenze, La Nuova Italia, 1963, p. 147). Îi urmăm în traducere pe G. Perrotta, *op. cit.*, p. 8, n. 1, care-l consideră (ca și Wilamowitz, în „Hermes", 40 /1905/, pp. 150—151) echivalent cu μέχρι τέλους παίζειν (sens existent și la Platon, *Legi* VI, 709 a) și pe C. M. Bowra, *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, p. 111: „having played out, having practised to the limit".

[75] În original: ὄγκος, pe care l-am tradus în sensul dat de Aristotel (*Rhet.* 1407 b 26; *Poet.* 1459 b 35): „amploare", „măreție". În critica tîrzie, termenul capătă o nuanță depreciativă („emfază", „exagerare"), absentă, credem, în intenția lui Sofocle, deși atunci cînd face afirmația de față se îndepărtase conștient de stilul inspiratorului său.

[76] Am tradus astfel τὸ πικρὸν καὶ κατάτεχνον, cf. C. M. Bowra, *op. cit.*, p. 119 (urmat de G. Lanata, *op. cit.*, p. 147), care interpretează sintagma ca pe un unic concept. Tot C. M. Bowra, *ibid.*, atrage atenția că epitetul πικρός (tradus de M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 521, „duro", iar de G. Perrotta, *op. cit.*, p. 8, n. 1, „difficile") era utilizat de obicei în sec. V î.e.n. ca antonim al lui ἡδύς (plăcut).

[77] În original: τὸ τῆς λέξεως εἶδος, pe care-l interpretăm ca stil în ansamblu.

[78] Autenticitatea spuselor lui Sofocle, pusă la îndoială de G. Perrotta, *op. cit.*, p. 41, este apărată de M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 526 și G. Lanata, *op. cit.*, p. 150. Autoritatea lui Aristotel, care le citează, ne determină să înclinăm spre această din urmă opinie; nu este exclus, totuși, ca aceste cuvinte să-i fi fost atribuite poetului ca un reflex al judecății generale a contemporanilor asupra operei sale în raport cu cea a lui Euripide, dacă ținem seama că o frază aproape identic formulată i-a fost atribuită sculptorului Lysippos, care modificase canonul lui Polycleitos: „[Lysippos] obișnuia să spună despre cei dinaintea lui că reprezentau oamenii așa cum sînt, în timp ce el îi reprezintă așa cum par a fi" (Plin., *Nat. Hist.* XXXIV, 16).

[79] În original: αἰόλισμα τῆς λύρας, sugerînd modulațiile lirei, varietatea sunetelor (cf. Pearson *ad l.*: „the lyre's varied notes"). Vd. și Eur., *Ion* 498; Pind., *Ol.* III, 8; IV, 2; *Nem.* IV, 14; Platon, *Legi* 812 D (τῆς δ'ἑτεροφωνίαν καὶ ποικιλίαν τῆς λύρας).

[80] Am tradus astfel ἐξαίρει, al cărui sens complex sugerează aici „uno stato di esaltazione e di rapimento vicino alla follia, che la musica produce tanto nell'esecutore che nell'ascoltatore" (G. Lanata, *op. cit.*, p. 154).

SECȚIUNEA A II-A

TROPISMUL FAPTEI UMAN-SOCIALE SEMNIFICATIVE



CUPRINS

HERODOT

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Cel care avea să fie numit „părintele istoriografiei" s-a născut în Halicarnas, colonie dorică din Caria (Asia Mică), într-o familie aristocratică avută. Data evenimentului s-ar situa între anii 490 şi 480 î.e.n. (poate, pe la 485). A participat la lupta dusă de grecii Asiei Minore împotriva expansiunii persane, obligat fiind, în cele din urmă, să se refugieze în Europa. A călătorit mult, dar nu chiar atît de mult cît pare a lăsa să se înţeleagă. A străbătut Egiptul pînă la Elefantina, a vizitat centre de pe litoralul Mării Negre, inclusiv Colchis şi Olbia, a parcurs Asia Mică, Tracia, Macedonia, Sicilia şi sudul Italiei. În jurul vîrstei de 40 de ani s-a instalat în oraşul Thurioi (fost Sybaris) din aşa-numita Grecie Mare, unde a rămas pînă la moarte, survenită după 429 î.e.n. (poate pe la 426—425).

A fost un intelectual de o prodigioasă erudiţie, interesat în observarea evenimentelor sociale şi culturale din vremea sa. Totodată, religiozitatea sa l-a îndemnat să se iniţieze, probabil, în unele misterii. Se pare că a avut contacte directe cu Pericle, Sofocle, Pindar. Cu toate că nu scutea de reproşuri, uneori severe, sistemul democratic, ataşamentul său pentru Atena l-a făcut ca, odată cu trecerea timpului, să devină tot mai mult un adept al democraţiei, îndeosebi al celei ateniene (de pildă, la V, 66, sau V, 78). În acest sens e semnificativ omagiul indirect pe care îl aduce lui Pericle (VI, 131). Şi-a propus să privească fără părtinire pe „barbari", convins că istoria lor merită aceeaşi atenţie ca şi istoria grecilor, dar, treptat, balanţa simpatiilor sale a pornit să atîrne tot mai mult în favoarea elenilor, opunînd despotismului oriental viaţa liberă pe care o întîlnea prin cetăţile greceşti (de pildă, la VII, 135, 136, 139).

Opera sa — *Istoriile* sale — vrea să fie rodul propriei sale *cercetări*, ἱστορίη; este în fond ansamblul unor „consemnări empirice", diferit deci de ceea ce se numeşte ἐπιστήμη, adică ştiinţă (Vd. A. Piatkowski, *Studiu introductiv* la Herodot, *Istorii*, vol. I, Bucureşti, Ed. ştiinţifică, 1961, p. LXIV). În adevăr, ea se înfăţişează ca o vastă panoramă a evenimentelor din întreaga lume cunoscută grecilor de atunci, înglobînd răstimpul cîtorva decenii, la care se adaugă incursiuni în trecut. Depăşind pe Hekataios, autorul tinde spre *construcţie*, spre *organizarea* imensului stoc de date istorice şi geografice de care dispune (istoria şi geografia fac deocamdată un singur corp) spre *coerenţă* (G. Lachenaud, despre lucrarea *Studi Erodotei*, de A. Masaracchia, în „Rev. des Et. Grecques", 442—444, 1980); dar, nedispunînd de o concepţie sintetică asupra istoriei, opera sa constructivă urmează imbolduri intuitive, cu toate neajunsurile ce decurg de aici. Cel ce a fost numit „părinte al istoriei" se poartă cu istoriografia prea adesea ca un părinte vitreg: înregistrează de-a valma ştiri contradictorii, controlate şi necontrolate, veridice şi neveridice; este, la el, un bizar amestec de *luciditate* şi *naivitate*, de *credulitate* şi *spirit*

critic, de pătrundere și superficialitate. Opera suferă acut datorită slabei diferenţieri dintre universal şi accidental, dintre esenţă şi aparenţă. Înzestrat cu hărnicie şi curiozitate, remarcabile, plin de bună-credinţă, ne oferă un imens şi indispensabil compendiu de istorie veche greco-orientală, în care intră evenimente, moravuri, practici, convingeri politico-religioase şi cunoştinţe ale vechilor popoare.

Vădit, istoriograful din Halicarnas nu şi-a făurit vreo concepţie filosofică, nici nu s-a interesat de vreuna; în propriul său cîmp de îndeletniciri, e atît de fascinat de fapte, încît nu se angajează într-un prea mare efort de a le şi gîndi (Vd. Ph. R. Legrand, *Hérodote — Introduction*, Paris, „Les Belles Lettres", 1932). Jocul abstracţiilor, fie şi numai de teorie a istoriei, e departe de a-l pasiona.

Anumite considerente cer totuşi recunoaşterea participării lui la istoria mişcării filosofice din etapa clasică. Idei-forţă, uneori opuse, ale noii epoci se infiltrează în opera sa. Ea contribuie astfel la propagarea lor, fenomen amplificat — insistăm — de calităţile literare ale textului.

Diferit de Socrate — care enunţă principiul includerii omenescului în aria meditaţiei *filosofice* — şi urmînd pe Hekataios, dar în chip mult mai semnificativ, Herodot cuprinde omenescul în raza de acţiune a meditaţiei *empirice;* nu cerul şi meteorii, nu esenţa naturii, ci activitatea practică a grupurilor omeneşti şi cursul ei în timp. În măsura în care actul său constructiv posedă eficacitate, el atinge tema constituirii acelei discipline ce se va numi istoriografie. Faptul herodoteic nu poate fi trecut cu vederea de cel ce studiază dimensiunile demersului spre uman prin care se defineşte cugetarea filosofică clasică.

Nu doar Herodot se interesează în secolul lui Pericle, printre gînditori, de istoria omenirii. Stau mărturie Hippocrates, Euripide, poate şi Protagoras, iar Herodot li se adaugă. Dar ceea ce se reduce, în opera celorlalţi, la o supoziţie sintetică sumară, pur deductivă, devine la Herodot un vast tablou ce vrea să fie un inventar analitic.

Herodot anunţă că va scrie documentat despre ceea ce a văzut el însuşi ori a ascultat de la alţii. Sînt mijloace care, în fapt, nu depăşesc pe acelea ale obişnuitului simţ comun. Autorul *Istoriilor* nu vădeşte a avea cunoştinţă de faptul că ceea ce lui îi pare evident — valoarea absolută a datului empiric — altora, filosofi de renume anteriori sau contemporani, ca eleaţii ori Protagoras, li se arătase, cu bune temeiuri, a fi întru totul discutabil. Metodica lui e contradictorie, criteriile sale funcţionează şchiop, dar să nu uităm că obiectul său e încă nou, mijloacele sale de investigaţie, în acest domeniu şi această epocă, încă rudimentare. Oricum, prin el, experienţa e proclamată instrument prim într-o disciplină proaspătă, încă embrionară, ceea ce este de bun augur metodic pentru ulterioara transformare a ei în ştiinţă, şi-l alătură pe Herodot suitei gnoseologice căreia îi aparţin Democrit şi Hippocrates.

Insistenţa istoriografului din Halicarnas asupra menţionatelor procedee mărturiseşte la el, inspirat de Hekataios, o tendinţă polemică. E adesea preocupat să nu accepte automat spusele altora (contemporanii săi sofişti meditau intens asupra conceptului de atitudine critică). Investigaţiile empirice sînt adoptate repetat drept chezăşii ale adevărului, opuse de el ostentativ spuselor imaginare, practicii asertiunilor neverificabile ce fac ca istoria să se confunde cu legenda. El caută, pe dibuite, ceea ce am numi hotarul dintre istorie şi ficţiune narativă, dintre ştiinţă

și poezie. Sofiștii contemporani ar fi constatat aici o *antilogie* : aceea dintre metodica herodoteică a autentificabilului *empiriei* și aceea a neautentificabilului *fantasiei*.

Așadar, prin Herodot, fie doar ca bună și stîngace intenție, e luată în lucru tema istoriografiei ca disciplină, e pusă problema metodei ei ca metodă observațională, asociată spiritului critic. Fragmentele pe care, în cele ce urmează, le-am desprins din textul *Istoriilor* au menirea, pe cît posibil, să dea seama selectiv-ilustrativ de cugetarea lui Herodot; n-au fost așadar incluse textele unde revin aidoma aceleași teze.

Firește, o imagine mai puțin palidă, mai concludentă a spiritului în care sînt scrise *Istoriile*, nu poate reieși dintr-o selecție de texte, ci doar din lectura întregii opere.

I.B.

A) VIAȚA

Fr. 1

DIOKYS din HALICARNAS, *De Thucydide*, p. 820 *r*: Herodot din Halicarnas s-a născut cu puțin timp înainte de războaiele cu perșii, viața sa prelungindu-se pînă spre vremea războiului peloponesiac.

Fr. 2

DIODOR din SICILIA II, 32: Herodot s-a născut pe vremea lui Xerxes[1].

Fr. 3

AULUS GELLIUS, *Nopțile attice* XV, 23: (1) Istoricii Hellanikos, Herodot și Tucidide au strălucit prin mare faimă cam în aceeași vreme și n-au fost prea mult deosebiți ca vîrstă. (2) Căci pe la începutul războiului peloponesiac, Hellanikos, pe cît se pare, avea 65 de ani, Herodot 53[2] și Tucidide 40. Aceste date se găsesc în cartea a XI-a a Pamphylei[3] (trad. David Popescu).

Fr. 4

Lexiconul *SUDA*, articolul *Herodotos*. Herodot, fiul lui Lyxes și al lui Dryo. Originar din Halikarnas, făcea parte dintre cetățenii cei mai distinși. A avut un frate numit Theodoros. S-a strămutat în Samos din cauza lui Lygdamis, cel de-al treilea tiran după ⟨domnia⟩ Artemisiei. Fiul Artemisiei era Pisindelis iar fiul lui Pisindelis, Lygdamis. În Samos și în Ionia a deprins dialectul ⟨ionic⟩ și a scris *Istoria* sa în 9 cărți, începînd de la Cyrus, regele Persiei

şi de la Candaules, regele Lydiei. Mergînd la Halicarnas şi alungîndu-l pe tiranul de acolo, ceva mai tirziu s-a văzut ţinta resentimentelor concetăţenilor săi. În mod voluntar a însoţit pe colonii atenieni care au fundat Thurioi şi acolo, sfîrşindu-şi zilele, este înmormîntat în Agora. Alţi ⟨autori⟩ susţin că el a murit la Pellai. Povestirile istorice *(Logoi)* ale lui Herodot poartă numele Muzelor. Cine oare nu cunoaşte *Povestirea* sa despre etiopieni? Este vorba despre alimentul cel mai hrănitor de pe la noi: pîinea. Etiopienii, gustînd din pîine au declarat că se minunează de faptul că noi trăim mîncînd „gunoaie", dacă este să dăm crezare celor relatate de istoricul din Thurioi. Neam de oameni care se hrănesc cu peşte şi carne, nici în vis n-aveau cum să vadă ce fel este traiul pe la noi. Cel puţin aşa povestesc cei care au cutreierat pămîntul locuit.

B) TEXTE*

Menirea cercetării istoriografice

Fr. 1

Preambul: Herodot din Halicarnas înfăţişează aici rodul cercetărilor sale (ἱστορίης), pentru ca faptele oamenilor să nu pălească prin trecerea vremii, iar isprăvile mari şi minunate săvîrşite şi de greci şi de barbari, să nu fie date uitării; printre altele, va pomeni şi pricina (αἰτία) pentru care aceştia s-au războit întreolaltă.

Istoriografiei i se prescrie o dublă sarcină: cea *etiologică* şi cea *axiologică*. Consemnăm inscrierea conceptului de *cauză* (αἰτία). Cu toate că singurul gen de cauză formulat imediat mai departe (I, 1—5) e acela al pasiunilor omeneşti, în fapt, pe parcursul scrierii, autorul va lua în atenţie, de la caz la caz, şi alte cauze. Misiunea axiologică — glorificarea faptelor mari — deplasează însă imediat centrul de greutate de la tratarea deterministă către cea finalistă. Acest din urmă criteriu fiind selectiv, intră in dezacord cu altă proclamaţie herodoteică, cea de a înregistra *tot* ce află (fr. 5). La fel şi cu decizia sa de a privi cu egală bunăvoinţă pe greci şi „barbari" (Vd. în această temă, D. Hegyi, *Der Begriff* βάρβαρος *bei*

* Fragmentele sînt extrase din versiunea românească a *Istoriilor*, vol. I şi II, apărută în 1961—1964, la Editura Ştiinţifică. Autorii traducerilor sînt: pentru cărţile I, III, VII, VIII, Adelina Piatkowski, iar pentru cărţile II, IV, V, VI, IX, Felicia Vanţ-Ştef.

Herodot, în „Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis, Sectio Classica", Tomi V—VI, Budapest, 1977—1978). Treptat, lumea greacă va trece, în paginile lui Herodot, către primul plan.

Procedee metodice

Fr. 2

II, 99 Pînă aici am povestit potrivit celor văzute, meditate şi cercetate de mine (ὄψις τε ἐμή καὶ γνώμη καὶ ἱστορίη), dar de aici înainte încep să povestesc istoriile egiptene din auzite; la ele se va mai adăuga şi cîte ceva din cele văzute de mine ...

Fr. 3

II, 29 ... Pentru a dobîndi orice altă ştire, mi-am întins cît mai departe cercetările, mergînd să văd cu ochii mei pînă la Elefantina, iar de aci mai departe mi-am alcătuit povestirea din auzite.

Fr. 4

I, 140 Cele de mai sus [variate date referitoare la perşi] văzute cu ochii mei, le pot spune despre perşi fără să greşesc. Asupra celor ce urmează vorbesc însă ca despre nişte lucruri tăinuite, fără a şti dacă sînt chiar aşa; şi anume e vorba de morţi. Leşul unui pers nu este îngropat mai înainte de a fi fost sfîşiat de păsări sau de cîini. Ştiu fără umbră de îndoială că aşa fac magii, căci o fac fără a se feri de ochii oamenilor.

Fr. 5

VII, 152 Datoria mea este să reproduc cele ce se spun, dar acestor lucruri nu sînt cîtuşi de puţin silit să le dau crezare; cuvîntul scris acum să-mi fie călăuză de-a lungul întregii mele lucrări.

Fr. 6

IV, 195 Pe insulă [este vorba de insula denumită Kyrauis, din Libya] este un lac din apele căruia fetele localnicilor scot din mîl firişoare de aur, cu nişte pene de pasăre muiate în păcură. Dacă acestea se întîmplă cu adevărat, nu ştiu; scriu şi eu ce se povesteşte. Poate să fie şi adevărat, de vreme ce am văzut chiar eu, cu ochii mei, la Zakyntos, cum se scoate păcură din apele unui lac.

Fr. 7

II, 33 În privința rîului care trecea pe acolo, Etearhos[4] era de acord că ar fi Nilul, și pe bună dreptate. Nilul, într-adevăr, curge din Libya, tăind-o pe la mijloc. Și după apropierea pe care o fac, judecînd cele necunoscute după cele cunoscute[5], Nilul și Istrul pornesc de la aceeași depărtare[6].

În fr. 2, 3, 4, 6 Herodot își proclamă procedura investigațiilor sale: observația directă sau indirectă.

Enunțurile din fr. 5, 6 — a consemna cele ce se spun, chiar *îndoielnice* fiind — par să fie un ecou tîrziu al arhaicului cult al cuvîntului vorbit.

Fr. 7 — teza trecerii de la cele cunoscute la cele necunoscute — nu ne formulează un principiu gnoseologic general; cele „cunoscute" înseamnă fără îndoială cele văzute și auzite. Preferința, în acest cadru, pentru „cele văzute" (fr. 3. 4, 6) este, din fericire, neoperantă pe parcursul lucrării, Herodot dîndu-și desigur seama că într-o cercetare de asemenea anvergură spațio-temporală cele ce se pot confirma vizual se reduc la mai nimic. Cît despre „cele auzite", ele se referă de asemenea, cu largă precumpănire, tot la entități empirice.

Fr. 2 include momentul de cumpănire rațională — γνώμη — dar obiectul acesteia nu depășește, în genere, la Herodot, cîmpul informațiilor materiale dobîndite. Meditația ce conchide asupra neverosimilității, o statornicește potrivit „bunului-simț". Referitor la criteriul verosimilității în cugetarea sa, vd. Hartmut Erbse, *Zur Geschichtsbetrachtung des Thukydides*, în „Antike und Abendland", Bd. X, 1961, p. 25.

Convingeri religioase

Ideea de destin

Fr. 8

I, 91 Pythia le-a spus lydienilor sosiți la Delfi cu poruncile lui Cresus cele ce urmează: „De ceea ce i-a hărăzit soarta, nimănui nu-i este dat să scape, nici măcar unui zeu ... Cu toată strădania lui Loxias[7] ca nenorocirea Sardesului să se întîmple abia sub copiii lui Cresus, și nu chiar în timpul domniei lui, zeul n-a fost totuși în stare să întoarcă hotărîrea sorților"[8].

Fr. 9

V, 33 Și, cum nu-i era dat acestei campanii să-i prăpădească pe naxieni, iată ce se întîmplă: ...

Pietate ; taină misterică

Fr. 10

II, 120 După cîte socot eu, toate acestea [cele ce au declanşat războiul troian] s-au întîmplat, deoarece puterea zeiască hotărîse ca, prin pieirea lor [a troienilor] într-un măcel fără cruţare, să dea o pildă oamenilor, arătînd că, pentru nelegiuirile mari, sînt mari şi pedepsele hărăzite de zei. Acestea le-am spus aşa cum le-am gîndit.

Fr. 11

VIII, 13 Toate acestea s-au întîmplat din voia divinităţii, pentru ca puterea perşilor să se apropie de aceea a elenilor şi să n-o depăşească prea mult.

Fr. 12

I, 87 Cresus îi răspunse: „O rege, eu săvîrşit-am toate acestea spre fericirea ta şi propria-mi nenorocire; de vină pentru cele întîmplate a fost zeul elenilor, care m-a îndemnat să iau armele".

Fr. 13

VIII, 129 Cei din Potideea susţin că pricina uriaşei revărsări de ape şi a felului cum au murit perşii se trage de la faptul că aceşti perşi, pe care i-au înghiţit valurile mării, erau unii şi aceiaşi cu perşii care au pîngărit templul şi statuia lui Poseidon din marginea oraşului. Părerea mea este că bine vorbesc cei din Potideea cînd dau această lămurire[9].

Fr. 14

IX, 65 Părerea mea este, dacă se cuvine să avem o părere despre rînduielile divine, că însăşi zeiţa[10] nu i-a primit [pe perşi, în Plateea], pentru că au aprins templul ei de la Eleusis.

Fr. 15

VIII, 36 Zeul[11] n-a îngăduit însă ca tezaurele să fie mişcate şi spuse că este singur în stare să vegheze la bunurile lui.

Fr. 16

IV, 205 Aşa că, într-adevăr, răzbunările crunte aduc asupra oamenilor mînia zeilor.

Fr. 17

V, 67 Aşadar, pentru că zeul nu-i îngăduia să ia această măsură, el, [Clistenes], întorcîndu-se acasă, cugetă la un vicleşug prin care Adrastos să fie totuşi îndepărtat.

Fr. 18

VII, 10 [Artabanos către regele Xerxes]: vezi cum divinitatea trăsneşte animalele mari la trup şi nu le îngăduie să se mîndrească cu înfăţişarea lor, în timp ce pe cele mici nu se mînie. Vezi cum îşi aruncă fulgerele numai pe casele cele înalte şi pe arborii semeţi; divinităţii îi place să îngrădească tot ce se înalţă peste fire. Astfel, şi o armată numeroasă este distrusă de una mică, ca atunci, de pildă, cînd zeul, plin de pizmă, îi strecoară frica în suflet sau o înspăimîntă cu bubuitul tunetului, iar oamenii pier aşa cum n-ar merita. Căci divinitatea nu îngăduie ca altul afară de ea să aibă năzuinţi spre mărire.

Religiozitatea lui Herodot este tradiţionalistă. Secolul lui Pericle, păstrînd şi note definitorii constante, atemporale, promova totodată un tip de fideism reînnoit, sincronizat noii epoci, pigmentat de subtile sensuri etico-estetice, antropocentrice, ca în cugetarea socratică. Autorul *Istoriilor* face însă parte din acea lume de credincioşi care, chiar în acest secol, practică un fideism desuet, de tip arhaic. Destinul este inexorabil (fr. 8, 9, 28), superior puterii zeilor (fr. 8). Voinţa zeilor împlineşte dreptatea (fr. 10), confundată uneori cu interesul grecilor (fr. 12, mai reticent in fr. 11); cel mai adesea firea zeilor relevă trăsături prin nimic mai nobile decît cele omeneşti: prestigiu jignit (fr. 13, 14), ambiţii (fr. 15), mînie (fr. 16, 18), acea primitivă, funestă „gelozie”, pedepsind pe cel ce şi-ar depăşi măsura, *hybris* (fr. 18; reîntîlnim ideea şi la III, 40), denotînd nu anthropo-, ci theocentrismul.

Fr. 19

III, 38 Pentru mine nu mai există nici o îndoială că regele [12] era curat nebun; altminteri n-ar fi cutezat el să-şi bată joc, cum şi-a bătut, de cele sfinte şi de datinile strămoşeşti.

Fr. 20

II, 61 [Referitor la cultul zeiţei egiptene Isis, din oraşul egiptean Busiris]: După jertfă, toţi şi toate — mai

multe mii de oameni — se bat cu pumnii în piept. În cinstea cui se bat, n-am dezlegare să spun[13].

Fr. 21

II, 65 Dacă aş arăta pricina pentru care [egiptenii] nu se ating de ele [de animale] ca să le jertfească, aş aluneca, prin povestirea mea spre lucruri sfinte, de care dinadins mă feresc să pomenesc. Chiar şi pe cele pe care doar în treacăt le-am arătat, le-am spus numai fiindcă n-am avut încotro.

Fr. 22

II, 86 Cînd [egiptenilor] li se aduce un mort, aceştia arată celor care l-au adus nişte modele de mumii în lemn, care, prin zugrăveli, seamănă leit cu morţii; [rudelor] le spun că mumia cea mai costisitoare înfăţişează pe acel[14] al cărui nume aş săvîrşi un păcat să-l rostesc într-o asemenea împrejurare.

Fr. 23

II, 170 Mormîntul aceluia[15], al cărui nume nu se cuvine să-l pomenesc într-o astfel de împrejurare, se găseşte tot la Sais, şi anume în sanctuarul Athenei.

Pietatea lui Herodot este mai angajantă decît aceea curentă ce se afirmă în fr. 14, 19, 57. În adevăr, prin frecventa revenire a atitudinii de legămînt şi tăinuire, el vorbeşte ca un iniţiat în misterii (fr. 20, 21, 22, 23).

Miracole, divinaţie, semne prevestitoare

Fr. 24

VI, 27 [Divinitatea] are obiceiul să prevestească întrun fel oarecare prin semne, ori de cîte ori peste o cetate sau peste un popor urmează să se abată nenorociri grele; întradevăr, şi cei din Chios au primit semne mari înaintea nenorocirilor lor ... Asemenea semne le-a trimis lor zeul. După aceste prevestiri, lupta de pe mare, care a urmat, a îngenuncheat cetatea.

Fr. 25

VII, 37 Oamenii abia se urniseră, cînd iată că soarele, părăsindu-şi locul ce-l are pe cer, se făcu nevăzut — deşi nu se zărea nici un nor pe albastrul cerului. În locul zilei

se făcu noapte[16]. Văzînd acest fenomen, Xerxes, care ştia ce înseamnă, se îngrijoră şi-i întrebă pe magi ce-ar putea oare să prevestească semnul. Magii răspunseră că divinitatea îi prevenea pe eleni de pieirea oraşelor lor, căci — spuneau ei — la eleni soarele este cel care le dezvăluie viitorul[17], iar la perşi, luna. Aflînd tălmăcirea, Xerxes, plin de mulţumire, îşi văzu de drum.

Fr. 26

III, 153 [În timpul luptelor pentru cucerirea Babilonului de către perşi] lui Zopyros [fruntaş persan] ... i s-a întîmplat o minune: i-a fătat o catîrcă dintre vitele lui de povară ... Luîndu-se după cuvintele acelui babilonian care spusese la începutul împresurării că „atunci vor fi cucerite zidurile cînd vor făta catîrii", şi judecînd după această spusă, Zopyros socoti că sosise ceasul căderii Babilonului. El era încredinţat că din porunca cerurilor vorbise babilonianul şi îi fătase şi lui catîrca.

Fr. 27

VII, 57 [După ce perşii au trecut în Europa] s-a întîmplat o mare minune pe care Xerxes nu o luă cîtuşi de puţin in seamă, cu toate că tîlcul ei nu era greu de priceput . o iapă fătă un iepure. Faptul arăta foarte limpede că Xerxes se pregătea să arunce asupra Greciei o mîndreţe de armată, plină de măreţie, dar că îndărăt avea să se întoarcă în ţara lui fugind, ca să-şi scape pielea. Regelui i s-a mai arătat şi o altă minune în timpul cît se aflase la Sardes: o catîrcă a fătat un catîr care avea două sexe, bărbătesc şi femeiesc.

Fr. 28

IV, 79 Cum îi era scris să i se întîmple o nenorocire [scitului Skyles], ceasul rău s-a ivit în următoarea împrejurare: îl încolţi dorinţa să fie iniţiat în cultul lui Dionysos-Bacchus; tocmai se pregătea să înceapă ceremonia iniţierii, cînd îi fu trimis un mare semn prevestitor. În cetatea borysteniţilor avea un palat mare şi bogat ... Pe acest palat Zeus îşi aruncă trăsnetul şi palatul arse pînă în temelii, dar, cu toate acestea, Skyles nu-şi întrerupse iniţierea.

Fr. 29

I. 167 De atunci, la agyllieni[18], oricine și orice ar fi trecut pe lîngă locul unde zăceau trupurile foceenilor, [uciși în mod criminal] ajungea strîmb, schilod, slăbănog, fie că era vorba de vite mici, de vite de jug sau de oameni.

Herodot nu ne oferă aproape niciodată judecăți cu caracter necesar și universal. E semnificativ că o face referitor la semnele prin care divinitatea și-ar anunța intențiile nefaste (fr. 24). Credința despre miracole prevestitoare de rău, intervertind ordinea astrală (fr. 25, 28), ori pe cea biologică (fr. 26, 27), supunînd pe prima unei intenționalități extrafizicale și pe a doua unei decizii extrabiologice, aparține vechii mentalități religioase homerice și, dincolo de aceasta, străvechii gîndiri divinatorii orientale. Sînt convingeri ce par a fi rămas indiferente față de linia care, începînd cu Thales, angajase cugetarea greacă în direcția descoperirii autenticei universalități a universului fizico-biologic, intrinsece, universalitate ce avea să fie numită lege naturală. Se adaugă tema timpului fast ori nefast (fr. 26, 28) și aceea a miracolului răzbunător (fr. 29).

Fr. 30

II, 49 Aș susține că Melampus, ajungînd un bărbat învățat, și-a însușit și meșteșugul ghicitului.

Fr. 31

VIII, 77 Dacă Bakis[19] a prezis aceste întîmplări și încă așa de deslușit, nu îndrăznesc nici eu însumi să mai cîrtesc împotriva oracolelor și nici nu sufăr să aud cîrtelile altora.

Fr. 32

V, 91 Cînd lacedemonienii se aflară în stăpînirea oracolelor și văzură că atenienii înfloresc și că nu se pregătesc deloc să asculte de ei, înțelegînd că, atîta timp cît neamul atenian este liber, ar putea ajunge la fel de puternic ca al lor, dar, stăpînit de tirani, ar fi slab și gata să le arate supunere ...

Fr. 33

III, 58 Cei din Siphnos însă n-au fost în stare să înțeleagă oracolul, nici atunci cînd a fost dat, nici cînd au sosit samienii.

Fr. 34

IV, 157 La auzul vorbelor Pythiei, Battos și tovarășii săi plecară pe mare îndărăt. Era limpede că zeul [prin

intermediul oracolului] nu le dădea dezlegare, mai înainte de a se fi aşezat chiar în Libya.

Fr. 35

I, 47—48 [Cresus voi să pună la încercare puterea oracolelor. Dintre răspunsurile primite, cel de la Delfi glăsuia astfel]:

... Pînă în piept îmi pătrunde mirosul de broască țestoasă,
Cînd în tingire ea fierbe cu carne de miel laolaltă,
Zace sub ea întinsă aramă și-aramă-i deasupra ...

De îndată ce [Cresus] văzu răspunsul de la Delfi, înălță rugi și recunoscu adevărul celor spuse — socotind oracolul de la Delfi drept singurul oracol nemincinos, deoarece ghicise ceea ce făcuse el. Într-adevăr, după ce-şi trimisese credincioşii să cerceteze oracolele, păzind cu grijă sorocul zilelor, iată ce a pus la cale Cresus: gîndindu-se la ceva peste putință de ghicit și de înțeles, tăiase în bucăți o broască țestoasă și un miel, pe care le fiersese împreună într-un căzănel de aramă, acoperit cu un capac de aramă.

Fr. 36

I, 43 Lovit de vîrful lăncii, Atys[20] împlini prorocirea visului.

Fr. 37

III, 64 Cînd, în somn, [regelui Cambyses] i se păruse că-i venise veste că Smerdis șade pe tron și atinge cerul cu creștetul capului ...

Îndeletnicirea cu ghicitul este pentru Herodot rezultat și mărturie a dobîndirii unei mari învățături (fr. 30). În fr. 31, din nou o profesiune de credință cu caracter universal: încrederea în oracole. În cortegiul așa-ziselor semne, intră și visele (fr. 36, 37) în riguroasă tradiție arhaică, îndeosebi mesopotamiană.

Caracter ocult al bolii

Fr. 38

I, 22 Iar Alyattes[21], în loc de un singur templu, ridică la Assesos două temple în cinstea Athenei, și abia atunci putu să se ridice de pe patul de boală[22].

Viziune teleologică asupra naturii biologice

Fr. 39

III, 108 Providența (πρόνοια) cerească, fiind înțeleaptă — cum e și firesc să fie — a rînduit ca viețuitoarele fricoase și pe care oamenii le mănîncă să fie toate foarte puioase, ca nu cumva, mîncate întruna, să ajungă să li se stingă neamul; iar, în schimb, cele rele și vătămătoare să nască puțini pui. Așa, de pildă, iepurele, vînat de orice fiară, de păsări și de om, este într-atîta de puios, încît singur din toate animalele zămislește din nou înainte de a fi fătat.

Fr. 40

III, 109 Dacă cumva năpîrcile și șerpii zburători din Arabia s-ar înmulți după cum le este firea, traiul pe pămînt n-ar mai fi cu putință pentru oameni; în clipa însă cînd ele se împerechează și șarpele bărbătesc își sloboade sămînța, șerpoaica își împlîntă colții în gîtul lui și ... nu-i dă drumul pînă nu i-a mîncat gîtul de tot. Partea bărbătească, în acest fel, piere.

Credința după care natura ar fi rînduită teleologic, în raport sau nu cu interesul oamenilor, e veche și persistentă în istorie. E cultivată în întregul Ev Mediu, ba chiar și mai tîrziu. La greci, ca idee de ordine necesară a naturii, căreia și omul îi e subordonat, va primi cea mai înaltă consacrare în biologia aristotelică. Ca ordine teleologică hărăzită nevoilor omenești, are în Socrate pe cel mai de seamă reprezentant, iar Herodot gîndește ca și acesta din urmă. Gîndirea ambilor se află aici în opoziție cu aceea, deterministă, a contemporanului lor, Democrit. În fr. 39, finalismul biologic antropocentric este explicit legat de un proiect divin, Herodot fiind primul ce folosește termenul de providență, *pronoia* — πρόνοια. (Vd. D. M. Pippidi, *Sur la philosophie d'histoire de Hérodote*, în „Eirene", Praga, I, 1960; *Omul și divinitatea în opera lui Herodot*, în „Studii de istorie a religiilor antice", București, Ed. Științifică, 1968). S-ar părea că fr. 40 are în vedere o dinamică naturală cu caracter intrinsec. E mai probabil însă că autorul presupune și aici o voință originară divină, extrinsecă, deși nu o spune.

Spirit critic, investigator; demers rațional

Opinii critice în planul geografic-biologic

Fr. 41

Vd. IV, 36, la fr. 9, Hekataios, prezenta lucrare vol. I, partea a 2-a, p. 384.

Fr. 42

II, 19 [În privința relatărilor privind cursul Nilului]: Despre natura fluviului n-am putut afla nimic, nici de la preoți, nici de la nimeni altcineva. ... Am făcut și cercetări, vrînd să știu rostul celor ce v-am spus [adică al ciclurilor revărsărilor], precum și din ce pricină, din toate rîurile, singur Nilul nu stîrnește adieri dinspre el.

Fr. 43

IV, 8 Merge vorba, fără să fie însă dovedită în fapt, că Oceanul, după ce izvorăște la Soare Răsare, înconjoară cu apele lui tot pămîntul.

Fr. 44

VII, 129 ... Înșiși thessalienii au răspîndit legenda că Poseidon a făurit acea strîmtoare prin care curge Peneul, spunînd lucruri care pot avea un sîmbure de adevăr. Cine crede că Poseidon zguduie pămîntul și că crăpăturile de pe urma cutremurului sînt opera acestui zeu, ar putea foarte bine afirma, la vederea acelei deschideri, că Poseidon este cel care a făurit-o. Avem de-a face, fără doar și poate, cu urmările unui cutremur, după cîte mi se pare, cutremur care a despărțit munții.

Fr. 45

IV, 42 Eu unul mă mir de cei care au hotărnicit și împărțit uscatul în Libya, Asia și Europa, pentru că deosebirile dintre ele nu sint deloc mici. Căci dacă în lungime Europa are o întindere cît amîndouă celelalte la un loc, ca lățime însă, după părerea mea, nu e vrednică nici măcar să fie asemănată cu ele[23] ... Necos, regele egiptenilor ... a trimis niște fenicieni cu corăbii, poruncindu-le ca, la întoarcere, să treacă prin Coloanele lui Herakles[24] pînă vor ajunge iarăși în Marea de Miazănoapte[25] și pe acolo să ajungă în Egipt. Fenicienii, pornind deci din Marea Erythree, își urmau drumul pe Marea de Miazăzi[26] ... ; în cel de-al treilea [an], trecînd prin Coloanele lui Herakles, s-au întors în Egipt. Ei povesteau lucruri pe care eu nu le cred — le-or fi dînd poate alții crezare — anume că, în timp ce făceau înconjurul Libyei, aveau soarele de-a dreapta lor[27].

Fr. 46

IV, 25 Oamenii pleşuvi povestesc — lucruri pe care eu nu le cred — că în munţi ar locui nişte oameni cu picioare de capră[28], iar dacă treci de aceştia, dai de alţi oameni care dorm cîte şase luni pe an. Acest lucru nu pot să-l cred nici în ruptul capului.

Fr. 47

V, 10 După cîte spun tracii, meleagurile de dincolo de Istru sînt împînzite de albine și din pricina lor este cu neputinţă să pătrunzi mai adînc în ţinut. Părerea mea este însă că cei care vorbesc aşa spun lucruri nefireşti, pentru că aceste vietăţi nu îndură frigul ...

Fr. 48

IV, 31 Cît despre fulgii de care zic sciţii că e plin văzduhul ... iată ce cred eu ... : oricine a văzut de aproape căzînd ninsoare deasă pricepe ce spun ; ninsoarea seamănă în adevăr cu nişte fulgi ... Eu cred, aşadar, că sciţii şi vecinii lor vorbesc de zăpadă, asemănînd-o cu fulgii.

Continuînd spiritul inaugurat de Hekataios, istoricul din Halicarnas își propune să părăsească aria spuselor fanteziste topografice și etnografice ce populează opulent legendele istorice greceşti, într-un tot indistinct. El se orientează către autenticul geografic, așa după cum năzuiește și spre o istorie autentică. În aceasta constă însemnătatea demersului său, ce se vrea prudent, critic și constructiv (în ce măsură izbuteşte, e altă chestiune). Critica vizează uneori pe Hekataios (fr. 41, 45). E un domeniu unde, arată el, totul trebuie încă cercetat (fr. 42) — în care scop pomeneşte cu simpatie explorările de care are cunoștință — (fr. 45), totul trebuie regîndit (fr. 43, 45). Fr. 44, 45, 46, 47, 48 oferă o etiologie raţională in locul celei mitice sau, simplu, naive.

Atitudine critică pe teme de istorie. Strădanii universalizante

Fr. 49

I, 5 Acestea sînt istorisirile perşilor şi ale fenicienilor ; cît despre mine, nu cutez să mă rostesc dacă întimplările s-au petrecut aşa sau altminteri.

Fr. 50

IV, 96 [Referitor la Zamolxis] : Cît despre mine, nici nu pun la îndoială, nici nu cred pe deplin cîte se spun despre el și locuința lui de sub pămînt ; dealtfel, socot că

acest Zamolxis a trăit cu multă vreme mai înaintea lui Pythagoras[29]. Fie că Zamolxis n-a fost decît un om, fie c-o fi fost [într-adevăr] vreun zeu de prin părțile Geției, îl las cu bine.

Neîndoielnic, pe parcursul *Istoriilor*, autorul lor a modificat mai des versiunile curente decît ne spune că a făcut-o. Exprimările dubitative din fr. 49, 50 sînt de un tip similar cu acela al enunțului lui Protagoras pe tema existenței zeilor (fr. B 4 Protagoras). Precizarea referitoare la Zamolxis (fr. 50) prezintă o dublă semnificație: cunoștințele lui Herodot privind o populație, cea geto-dacică, de care grecii din timpul său nu știau mai nimic; sobrietate de istoric care, deși grec, renunță la deprinderea emfatică a acelor eleni ce obișnuiau să subordoneze artificial propriei lor istorii entitățile culturale ieșite din comun ale altor popoare.

Fr. 51

VIII, 144, 2 [Atenienii resping acuzația că ar trata cu inamicul — este vorba de războiul grecilor contra invadatorilor persani — în numele patriotismului lor, cum și din încă două motive: primul, misiunea de a pedepsi actele profanatoare comise de persani], al doilea, în virtutea faptului că grecii sînt de același sînge și de aceeași limbă, că au în comun temple ale zeilor, că le aduc același fel de jertfe, că au aceleași obiceiuri.

Dacă, prin unele note critice, Herodot ne îngăduie să presupunem în cugetarea sa o oarecare deschidere către ceea ce numim spirit științific în istorie, o valoare similară au și momentele cînd, trecînd dincolo de empiricitate, vădește unele înclinații universalizante. Fr. 51 mărturisește depășirea fenomenului particularismului grecesc, prin noțiunea antropologică de elinitate, definită prin unitatea de „sînge", limbă, cult, ritual și moravuri. Trimitem și la fr. B 1, care adeverește tendința de a privi prin prisma unui concept generalizator pe greci și pe „barbari", dincolo de ceea ce-i separă. În această privință, notațiile lui M. G. Nenci (*Économie et société chez Hérodote*, in Actes du IX[me] Congrès de l'Assoc. Guillaume Budé, Rome, 1973, T.I, Paris, „Les Belles Lettres", 1975). Autorul italian numit mai relevă în gîndirea istoricului din Halicarnas, de-a lungul operii sale, interesul universalizant (greu de surprins prin „fragmente") pentru mobilurile de ordin economic ale acțiunilor umane, mobiluri pe care, însă, le condamnă.

Interpretări libere în cîmpul celor sacre

Fr. 52

II, 57 Părerea mea este că dodonienii le-au zis acestor femei „porumbei"[30], pentru că, fiind străine, lor li se părea că ciripesc ca păsările. De la o vreme, zic ei, porum-

belul a vorbit cu grai omenesc, adică atunci cînd femeia a glăsuit pe înțelesul lor; atîta vreme cît vorbise o limbă străină, lor li se păruse că ciripeşte ca o pasăre, căci altfel în ce chip ar putea oare vorbi cu glas omenesc un porumbel? Spunînd că porumbelul era negru, ei lasă să înțeleagă că femeia era egipteancă.

Fr. 53

V, 86 Atenienii ... începură să tragă [statuile] pînă ce ... din pricina smucirii — mie însă mi-e peste putință să cred vorbele acestea, să le creadă oricine altul — ele au căzut în genunchi.

Fr. 54

VII, 189 [Referitor la relatările privind pe perşi şi războaiele cu perşi]: Dacă cumva în urma acestor rugi Boreas s-a năpustit asupra barbarilor care ancoraseră, n-aş şti să spun. Atenienii însă susțin că numai Boreas, care îi ajutase şi mai înainte, a înfăptuit şi atunci acea minune. Cînd s-au întors la ei acasă, i-au înălțat lui Boreas un sanctuar lîngă malul fluviului Ilissos.

Fr. 55

VII, 191 În cele din urmă, magii, cu ajutorul jertfelor şi a cîntărilor de vrajă, înălțate vîntului cu mari strigăte, pe lîngă aceasta, prin sacrificii aduse lui Thetis şi Nereidelor, izbutiră, în a patra zi, să potolească vijelia, afară de cazul că vîntul a binevoit să scadă de la sine.

Fr. 56

II, 116 Pare-mi-se că şi Homer ştia de această legendă, dar cum nu era atît de potrivită pentru epopee ca cea de care s-a slujit, a lăsat-o dinadins la o parte, arătînd totuşi că legenda aceasta o ştia şi el[31].

Fr. 57

II, 118 Acum, rămîneți cu bine, Homer şi versuri ale *Cypriilor*. Cînd i-am întrebat pe preoții [egipteni] dacă sînt sau nu basme cele spuse de eleni despre războiul cu Troia ...

Fr. 58

II, 45 Elenii mai spun şi multe alte lucruri fără nici o socotinţă ... Mie mi se pare că elenii care povestesc acestea [isprăvile lui Herakles] nu cunosc cîtuşi de puţin firea egiptenilor şi obiceiurile lor ... Ba, mai mult, Herakles fiind singur, şi încă om, cum zic chiar ei, cum ar fi avut oare putere să omoare mai multe mii de oameni? Iar eu, care am sporovăit atîtea despre acestea toate, cer îndurare şi de la zei şi de la eroi.

Fr. 59

II, 50 Mai toate numele[32] de zei au venit în Elada din Egipt. Cercetînd dacă într-adevăr provin de la barbari, aflu că aşa stau lucrurile.

Fr. 60

II, 146 ... Aşa cum se povesteşte despre Herakles, fiul lui Amphitryo, s-ar putea spune şi despre ei [Dionysos şi Pan] că au fost oameni, purtînd numai numele unor zei mai vechi decît ei ... Eu m-am dumirit însă că elenii au aflat numele acestor zei mai tîrziu decît pe ale altora, şi că le urcă spiţa neamului numai pînă la vremea cînd au aflat despre ei.

Fr. 61

II, 49 Printre multe alte lucruri pe care [Melampus] le-a aflat din Egipt, a adus elenilor şi pe cele privitoare la cultul lui Dionysos, cu schimbări neînsemnate. Într-adevăr, nu pot să spun că ceremoniile religioase în cinstea zeului, săvîrşite în Egipt, şi cele din Elada se potrivesc din jocul întîmplării; căci, altfel, ele ar fi fost întocmai şi la eleni şi n-ar fi fost aduse abia de curînd. Iarăşi mă feresc să spun că egiptenii ar fi luat de la eleni cutare sau cutare rînduială.

Fr. 62

II, 145 La eleni, Herakles, Dionysos şi Pan trec drept cei mai noi zei.

Fr. 63

II, 58 Cît despre serbări populare, alaiuri şi procesiuni religioase, egiptenii sînt cei dintîi oameni care le-au creat datina — şi de la ei le-au învăţat şi elenii. Ca dovadă despre aceasta, îmi slujeşte faptul că sărbătorile egiptene par rînduite de multă vreme, pe cînd cele elene, abia de curînd.

În fragmentele 52, 55 sînt formulate interpretări libere, realiste, ale unei legende mitologice şi ale unui pretins efect magic. Fr. 53, 54 exprimă incredulitate faţă de unele aserţiuni de acelaşi ordin. Fr. 58 consemnează obiecţii raţionale în aria unor legende religioase egiptene, dar adăugînd o rezervă pioasă ce denotă că atitudinea de veneraţie a lui Herodot nu se limitează la aria religiozităţii elene. Fr. 56, 57 exprimă — pe căi deschise de Theagenes din Rhegion ori Metrodoros din Lampsakos (vol. I, p. a 2-a, pp. 622—625) — opinia conform căreia opera homerică înfăţişează nu relatări purtînd aura sacralităţii, ci ficţiuni literare. Fr. 59, 60, 61, 63 oglindesc acte de investigaţie istorică în sfera unor elemente ale mitologiei greceşti, conchizînd asupra provenienţei lor egiptene.

Toate acestea nu contrazic — cum s-a susţinut de către mulţi comentatori — atitudinea fideistă a autorului *Istoriilor*. Niciodată acesta nu renunţă la credinţa în zei, în sanctitatea lor, în capacitatea lor de a săvîrşi miracole, de a sancţiona faptele oamenilor. El îşi afirmă întotdeauna evlavia. Respinge însă, în sfera celor considerate drept sacre, unele relatări, drept incredibile, în chipul în care, spre pildă, autorii Bibliei combat ceea ce apreciază drept „superstiţii". Reverenţa bigotă ce însoţeşte, în fr. 58, nota critică e semnificativă în acest sens.

Spre deosebire de vechii mozaici, dar în concordanţă cu practicanţii celorlalte religii ale Orientului Apropiat, grecii sînt străini de noţiunea unei credinţe „etnice", a unui Pantheon, ori a unor moravuri religioase ce le-ar aparţine în chip exclusiv. Nu consideră o impietate a spune, pe de o parte, că zeii străini sînt tot una cu ai lor — văzuţi dealtfel, în ipostaze neidentice de la o regiune la alta — pe de altă parte, că zeităţi (fr. 59, 61) ori practici rituale de-ale lor (fr. 63) s-au născut, ori şi-au primit determinaţiile — ὄνομα (fr. 59) în ţinuturi diferite de-ale lor. Ca adept al vechilor tradiţii religioase, Herodot îşi îngăduie, referitor la zei noi, neolimpieni, necunoscuţi lui Homer, să nu respingă versiunea că ar fi fost în realitate oameni divinizaţi.

Spiritul său de liberă cumpănire — îndiguit, cum este - va fi fost o rezultantă, atît a unei contemporaneităţi novatoare care — prin Democrit, sofiştii iconoclaşti ca Prodicos, medici — vehiculează atitudinea de confruntare cu faptele perceptibile, a celor ştiute, cît şi a propriei sale experienţe de călător investigator. E un pios şi un cercetător; dar, neobosindu-se să formuleze principii, e greu de descifrat criteriul după care delimitează aria celor intangibile de cea a celor controlabile. O pietate de om ce ştie multe, deosebită de cea vulgară, o ambiguitate cu virtualităţi laicizante.



NOTE*

[1] Această informaţie, care coincide cu cea a lui Eusebios din *Chronica* pare să fie o ştire provenită din *Chronologia* lui Eratosthenes, sec. III î.e.n., unde *akmè* a lui Herodot era situată în 468 î.e.n. (A.P.).

[2] 53 de ani înainte de 431 î.e.n. = Ol. 74/1, deci 484 î.e.n. (A.P.).

[3] Pamphyle, erudită greacă din Epidaur, a trăit pe vremea lui Nero. Este autoarea unui fel de Dicţionar Enciclopedic care cuprindea date asupra oamenilor celebri şi a diferitelor curiozităţi. Informaţia, reprodusă de Aulus Gellius, pare să fi fost preluată din *Chronologia* lui Apollodoros şi este lipsită de valoare (A.P.).

[4] „Regele ammonienilor" (adică al unei populaţii egiptene din regiunea Oazei lui Ammon), precizează Herodot, la II, 32.

[5] Afirmaţie curentă în literatura teoretică a timpului.

[6] Observaţie gratuită.

[7] Epitet pentru Apollon: Λοξίας în limba greacă înseamnă „oblic", „echivoc". Epitetul *Loxias*, pentru zeul Apollon, aminteşte desigur echivocul oracolelor pythice. Cf. Sofocle, *Oedip rege*, v. 410, 813 (A.P.).

[8] În textul grec Μοῖραι, Parcele: Clotho, Lachesis, Atropos; în mitologia greacă, Parcele erau socotite divinităţile care hotărau soarta fiecărui om şi care întrerupeau firul vieţii (A.P.).

---

* Notele urmate de menţiunea (F.V.) aparţin Feliciei Vanţ-Ştef, iar cele purtînd menţiunea (A.P.) Adelinei Piatkowski. Celelalte sînt întocmite de autorul capitolului de faţă.

[9] Întreaga peninsulă Pallene — și în special orașul Potideea — se afla sub protecția zeului Poseidon (A.P.).

[10] Demeter.

[11] Apollon.

[12] Cambyses, regele perșilor.

[13] În cinstea doliului lui Isis, care plînge dispariția lui Osiris (F.V.).

[14] Este vorba de Osiris (F.V.).

[15] Osiris (F.V.).

[16] Evident, e vorba de o eclipsă de soare.

[17] Aluzie la Apollon, zeul soarelui (F.V.).

[18] Locuitorii din Agylla, Italia.

[19] Este, ca și Sibylla, un nume generic al divinatorului.

[20] Fiul lui Cresus, căruia, spune Herodot la I, 34, un vis îi prevestise că Atys va muri străpuns de o lance.

[21] Rege în Sardes (Asia Mică).

[22] Îmbolnăvindu-se, regele Alyattes al Lydiei consultase oracolul, iar acesta spusese că, înainte de toate, trebuie să reclădească templul Athenei din Assesos, ars de lydieni.

[23] Pentru cunoștințele geografice din antichitate, Europa părea mai mare, îndeosebi „în lățime", decît Asia și Africa. Asia era cunoscută în răsărit pînă la India, iar spre nord-est existau cunoștințe vagi despre populațiile Asiei Centrale. În Africa era cuprinsă numai coasta Mediteranei, iar, din „Hinterland", se cunoștea doar Egiptul; Europa era cunoscută în sud și est, dar limitele ei nordice și apusene erau socotite mult mai departe decît sînt în realitate. Regiunile din nordul Mării Caspice — atît cît se știa despre ele — erau integrate tot în Europa (F.V.).

[24] Azi, strîmtoarea Gibraltar.

[25] Adică Marea Mediterană.

[26] Se înțeleg Oceanele ce înconjoară Africa.

[27] Expediția în cauză va fi avut ca punct de plecare țărmul egiptean al Mării Roșii — aceasta era Marea Erythree, care nu se distingea însă, pe vremea lui Herodot, de ceea ce numim azi Golful Arabic — a făcut ocolul Africii (Libya), a trecut prin Gibraltar (Coloanele lui Herakles) și a atins din nou Egiptul, de astă dată la țărmul său mediteranian. Cînd, ocolind sudul continentului african, corăbierii au constatat că au, la amiază, soarele in dreapta — cum era și firesc pentru emisfera sudică — au avut de ce să fie surprinși, stirnind la întoarcere neîncrederea ascultătorilor. În adevăr, un călător care merge, în emisfera nordică, de la răsărit spre apus nu are niciodată, la nici o oră a zilei, soarele în dreapta. Dimpotrivă, pentru noi, cei de azi, e un amănunt care confirmă faptul că expediția a avut loc.

[28] Este probabil vorba de o îmbrăcăminte din piele de capră (F.V.).

[29] Herodot contestă în acest fel temeinicia informației transmisă de el la IV, 95, potrivit căreia Zamolxis ar fi fost sclav al lui Pythagoras.

[30] În capitolele anterioare se pomenește legenda ce leagă întemeierea oracolului din Dodona de către două femei din Theba eladică. O altă legendă asociază apariția oracolului de sfatul a doi porumbei negri. Herodot leagă laolaltă cele două legende. F. Vanț (*op. cit.*, vol. I, p. 440, nota 245) trimite la o explicație a lui Hesychios (lexicograf grec din Ale-

xandria, sec. V e.n.), potrivit căreia cuvîntul Πελειάς, în dialect epirot şi thessalic, înseamnă şi „femeie bătrînă", făcînd deci uşoară confundarea cu omonimul Πελειάς, porumbel.

[31] Legenda la care se referă aici Herodot este povestită în capitolele anterioare. Ea relata că Paris, răpind pe soţia lui Menelaos, ajunsese cu ea, datorită unei furtuni, nu la Troia, ci în Egipt, la curtea regelui pe care istoricul îl numeşte „Proteus".

[32] Herodot înţelege, aici şi în alte locuri, prin ὄνομα, „desemnarea", „corespondenţa în trăsături" şi nu sensul strict al acestui cuvînt (adică „nume", „cuvînt") (F.V.).

PINDAR

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Pindar, cel mai mare poet liric grec, recunoscut astfel încă din antichitate, s-a născut la Kinoskephalai (lîngă Theba), în jurul anului 520 î.e.n. Făcea parte din ilustra familie aristocrată a Egizilor, de origine doriană, despre care se ştie că *aveau în grijă un cult al lui Apollon*; poetul însuşi, care şi-a pus întreaga operă sub semnul preceptelor apolliniee, s-a bucurat întotdeauna la Delfi de onoruri speciale. După cum ne informează biografii săi, primele îndrumări literare le-a primit de la poeta Corinna şi tot atunci a început să se inițieze în domeniul citharediei şi aulodiei; mai tîrziu şi-a desăvîrşit studiul artei lirice la Atena, avîndu-l ca profesor pe Lasos din Hermione. În activitatea propriu-zisă de poet coral Pindar a debutat de timpuriu, remarcîndu-se de la prima sa odă (*Pythice* X), datată în 501 î.e.n. Tot la Atena a cunoscut, printre alte figuri celebre ale timpului, pe Eschil şi Simonides din Ceos; acesta din urmă, împreună cu nepotul său, Bacchylides, aveau să fie adversarii literari cei mai prestigioşi ai poetului theban, rivalitate ce transpare din numeroasele accente polemice existente în poemele sale. Deşi în perioada dramaticelor confruntări dintre greci şi perşi (490—479 î.e.n.) poetul se afla în floarea vîrstei şi a maturității artistice, nici o aluzie din opera sa nu-i dezvăluie atitudinea politică față de aceste evenimente ce au marcat întreaga lume elenă; s-ar putea să fi împărtăşit atitudinea neutră a cetății sale, aşa cum reiese din criticile adresate de unii autori antici. Totuşi, versurile elogioase închinate Atenei, Salaminei sau Plateei, răspîndite in poemele de mai tîrziu, exprimă admirația poetului față de lupta patriotică a acestor cetăți. După anul 480, Pindar călătoreşte în Cyrenaica, la invitația regelui Arkesilaos, şi în Sicilia, ca oaspete al lui Hieron, tiranul Syracusei, unde rămîne mai multă vreme. Această perioadă corespunde cu epoca cea mai fecundă a creației sale, iar contactul cu ideile orfico-pythagoreice de care era impregnat climatul spiritual al insulei lasă urme vizibile în unele dintre poeme, mai ales în threnoi. Prodigioasa sa activitate literară, desfăşurată în numeroase specii ale poeziei lirice, acoperă o lungă perioadă de timp, încheindu-se cu *Pythica* VIII, compusă în 446 î.e.n. Moartea îl surprinde pe Pindar la o serbare din Argos, în jurul vîrstei de 80 de ani (442 î.e.n.). Odată cu el dispare practic şi genul literar al liricii corale, chiar în momentul în care atinsese apogeul, lăsînd locul înfloririi dramei atice.

Vasta operă pindarică a fost împărțită de gramaticii alexandrini în 17 cărți, grupate pe specii de poezie lirică: epinikii, paiane, prozodii, parthenii, dithyrambi, enkomii, threnoi etc., împărțire respectată şi azi. Dintre acestea s-au păstrat integral patru cărți de epinikii (ode triumfale), dedicate învingătorilor la jocurile panelenice (*Olympice*, *Pythice*, *Nemeice*, *Isthmice*), care dealtfel au contribuit cel mai mult la celebritatea poetu-

lui; celelalte ne-au parvenit în stare fragmentară. Limba în care sînt scrise prezintă numeroase forme ale dialectului doric.

Pindar este unul dintre poeţii înclinaţi spre zonele abstracte ale gîndirii, care au reflectat îndelung asupra problemelor religioase, etice şi estetice. El priveşte obiectul celebrării odei (victoria atletică) doar ca pretext, ca punct de plecare pentru consideraţii generale asupra naturii omului, a valorii şi destinului său. Nu este vorba, fireşte, de o doctrină sau de aderarea la o doctrină anume — Pindar rămîne în primul rînd poet, luîndu-şi adesea libertatea de a fuziona tradiţii legendare cu teorii filosofice — ci de filtrarea într-o manieră personală, nu lipsită de originalitate, a ideilor timpului, contribuind chiar la evoluţia unora dintre ele.

Conceptul central spre care se îndreaptă meditaţia poetului este virtutea (ἀρετή), care la el implică numeroase nuanţe, însumînd cele mai înalte valori morale şi intelectuale; ea constituie punctul de convergenţă între lumea învingătorilor la jocuri şi lumea zeilor şi eroilor, conferind poemelor o unitate de concepţie, prin investirea exemplelor mitice cu funcţia de modele ideale pentru atlet. Faptul că Pindar priveşte virtutea ca dar divin inoculat în natura umană, unică sursă veritabilă a înţelepciunii (σοφία), detaşează individul astfel înzestrat, încă de la naştere, de masa anonimă a muritorilor; prin figura lui poetul propune modelul etic al aristocraţiei arhaice, ale cărui origini se află în preceptele homerice despre excelenţa umană, îmbogăţindu-l însă cu o valenţă spirituală. Ideea este circumscrisă unui sistem etico-religios bazat pe principiul apollinic al măsurii (μέτρον), lărgind viziunea la sfera general-umană, a cărei condiţie incumbă limite de nedepăşit în spaţiu, timp şi cunoaştere. În perspectivă religioasă, conştiinţa acestor limite pune în evidenţă contrastul dintre perfecţiunea divinităţii atotputernice şi atotştiutoare şi slăbiciunea umană. Sfera umană apare astfel, în concepţia lui Pindar, dependentă şi în acelaşi timp net separată de sfera divină. Orice depăşire a măsurii-limită este echivalentă cu o culpă (ὕβρις), ce atrage pedeapsa ca act al justiţiei (δίκη) divine. O astfel de concepţie îl apropie pe Pindar de mentalitatea arhaică a lui Hesiod, împărtăşită, printre contemporanii săi, şi de Herodot sau Eschil. Unicul mod prin care omul poate învinge limitele este arta, care, prin natura divină a inspiraţiei, face parte dintre valorile perene, fiind singura capabilă să eternizeze faptele umane. Conştiinţa superiorităţii artei şi artistului, pretutindeni manifestă în opera lui Pindar, îi îngăduie poetului să proclame mai presus de orice aristocraţia spiritului, afirmîndu-şi independenţa faţă de potentaţii zilei şi totodată orgoliul acestei independenţe.

Trăind într-un moment crucial al culturii greceşti, de confluenţă a două epoci diferite — arhaică şi clasică —, în care declinul aristocraţiei coincide cu avîntul democratic imprimat de Atena celor mai multe cetăţi greceşti, gîndirea lui Pindar reflectă ambivalenţa acestui moment: aristocrat prin naştere şi convingeri, poetul rămîne în mare măsură exponent al unei mentalităţi conservatoare, de tip arhaic, promovînd conceptele religioase şi etice ale societăţii pe care o reprezintă şi căreia, în fapt, îi supravieţuieşte; dar, consacrîndu-se temei omului, al cărui ideal de perfecţiune îl situează în centrul atenţiei, el se înscrie în acelaşi timp în noul spirit, al clasicismului, punînd probleme ce vor fi preluate şi dezbătute (chiar dacă de pe poziţii diferite) de sofişti. Printre acestea se numără con-

cepția însăși despre educație (παιδεία) și despre religie; problema învățării virtuții; raportul de polaritate între conceptele de natură (φύσις) și convenție (νόμος); problema formelor de guvernămînt etc.; meditația sa constantă în legătură cu precizarea sferei înțelepciunii (σοφία) constituie un aport valoros la evoluția acestui concept. Platon însuși, deși în general nu apreciază arta și artiștii, a avut pentru Pindar o considerație deosebită și nu s-a rezumat să-l citeze, ci a preluat de la el principii pe care-și întemeiază unele teze, cum sînt concepția despre încredințarea guvernării statului unor aleși sau problema raportului dintre cunoaștere și greșeală. Pindar se înscrie astfel ca un moment important în continuitatea culturii grecești.

Textele fragmentelor reunite în acest capitol au fost stabilite după ediția *Pindari carmina cum fragmentis*, post Br. Snell edidit H. Maehler, Teubner, Leipzig, 1971 (Pars I) — 1975 (Pars II), indicată de noi prin siglele SM. Au mai fost consultate edițiile semnate de C. M. Bowra, Oxford, 1968 și de A. Puech, Paris, 1922—1923.

S.P.

PINDAR

TEMA OMULUI ŞI A VIEŢII. RELAŢIA OMULUI CU DIVINUL

Fr. 1

Neam al oamenilor, neam al zeilor: şi unora, şi altora, aceeaşi mamă[1] ne-a dat suflarea; ne desparte însă o putere în totul diferită, astfel încît acesta [neamul oamenilor] este nimic[2], pe cînd cerul de aramă de-a pururi neclintit sălaş rămîne. Ne apropiem totuşi de nemuritori, atît prin înălţimea spiritului cît şi prin natură[3], deşi nu vedem limpede, nici ziua nici noaptea, pe care drum ne-a scris destinul să ne îndreptăm.

Nemeice VI, 1–7

Fr. 2

Chiar cînd cineva se bucură de avuţii, ii întrece pe alţii în frumuseţe şi, dovedindu-şi forţa, excelează în luptele atletice, să nu uite că îmbracă un trup muritor şi că ultimul său veşmînt va fi pămîntul. (Cf. *Nem.* VII, 19 sq.; 30).

Nemeice XI, 13–16

Fr. 3

Toţi murim, fără deosebire, deşi destinul ne este diferit. Oricît de departe ar ţinti cineva, este totuşi prea mic pentru a atinge lăcaşul de aramă al zeilor.

Isthmice VII, 42–44

Fr. 4

Fericit[4] şi demn de imnurile înţelepţilor[5] ajunge bărbatul care, cu forţa braţelor sau a picioarelor, cîştigă prin tăria şi curajul său cea mai nobilă răsplată[6] şi, în viaţă fiind încă, îşi poate vedea tînărul fiu cucerind pe drept cununa pythică. În cerul de aramă nu va putea urca vreodată, dar a atins suprema strălucire la care poate aspira un muritor, plutind cel mai departe. Nici marea, nici uscatul străbătîndu-l, n-ai putea afla miraculosul drum spre ale hyperboreenilor[7] serbări.

Pythice X, 22–30

Fr. 5

Dacă prin faptele săvîrşite, la fel de frumoase cum îi este înfăţişarea, fiul lui Aristophanes[8] s-a ridicat pînă la cele mai înalte virtuţi, mai departe n-ar fi uşor să treacă pe marea de nestrăbătut, dincolo de Coloanele lui Herakles[9], pe care eroul-zeu le-a aşezat ca vestite mărturii ale sfîrşitului călătoriei sale (*Nemeice* III, 19—23). Acum Theron[10] ajunge, prin virtuţile sale, pînă la ultima limită [a gloriei], pînă la Coloanele lui Herakles. Mai departe nu poate merge nici înţeleptul, nici neînţeleptul. Nu voi încerca nici eu; aş fi absurd (*Olympice* III, 43—45).

Fr. 6

Două sînt bunurile cele mai de preţ, hrănind plăcuta înflorire a vieţii: dacă cineva, trăind în fericire, se bucură şi de laude alese. Dar nu aspira să devii asemenea lui Zeus! Ai totul, cînd destinul ţi-a dăruit aceste bunuri: muritorilor doar cele omeneşti li se cuvin (*Isthmice* V, 12—16). Dacă cineva se bucură de noroc şi la avuţiile sale adaugă gloria, să nu rîvnească şi să devină zeu (*Olympice* V, 23—24).

Fr. 7

Trebuie să cerem de la zei numai cele ce se cuvin unor fiinţe muritoare, cunoscînd ce ne stă în faţă şi care ne este soarta. Să nu rîvneşti, o suflet al meu, la viaţa nemuritoare, dar dă-ţi osteneala să împlineşti pînă la capăt tot ce se poate împlini.

Pythice III, 59—62

Fr. 8

Înţelepţii au recomandat cu deosebire preceptul: „nimic prea mult" *(fr. 35 b SM)*. Mintea trebuie să tindă spre măsură *(fr. 52 a SM)*. În cuget măsura căutînd-o, [în fapte] măsura păstrînd-o (*Isthmice* VI, 71). Trebuie să-ţi cunoşti întotdeauna, în toate, măsura potrivită (*Pythice* II, 34). Pentru fiecare lucru există o măsură (*Olympice* XIII, 47—48)[11].

Fr. 9

Orgoliul nemăsurat (ὕβρις) l-a împins [pe Ixion] spre o atît de mare orbire[12], dar îndată, suferind pe drept, şi-a primit îngrozitoarea pedeapsă.

Pythice II, 28—29

Fr. 10

Dacă cei ce veghează Olimpul au adus cinstire unui muritor, acesta Tantalos a fost. Dar el nu s-a arătat demn să facă faţă imensei fericiri; neînfrînarea[13] îi aduse cea mai cumplită pedeapsă: tatăl [zeilor] îi aruncă deasupra capului o stîncă uriaşă, iar el, în străduinţa neîncetată de a o azvîrli, lipsit e de orice bucurie. Demnă de milă este o viaţă veşnic chinuită, ca a lui (...); pentru că a furat de la zei nectarul şi ambrozia, prin care el însuşi devenise nemuritor, spre a le dărui celor asemenea lui, convivilor săi. Dar dacă un om speră să ascundă divinităţii faptele sale, greşeşte; astfel că nemuritorii i-au trimis fiul înapoi, în neamul iute pieritor[14] al oamenilor.

Olympice I, 52—66

Fr. 11

Se cuvine ca omul să vorbească frumos despre zei (*Olympice* I, 35). A insulta zeii este o proastă înţelepciune şi a te lăuda peste măsură sună mai degrabă a nebunie (*Olympice* IX, 37—41).

Principiul măsurii (μέτρον), atribuit de tradiţie înţelepciunii apollinice este una dintre constantele gîndirii lui Pindar, pe care poetul îşi întemeiază viziunea despre om şi condiţia sa. Aşa cum o interpretează Pindar, măsura poate fi privită dintr-o dublă perspectivă: pe de o parte limită în spaţiu şi timp, ce condiţionează existenţa umană, pe de alta element esenţial al echilibrului, ce se va defini, începînd cu Socrate, ca unul dintre conceptele etico-estetice fundamentale ale filosofiei greceşti. Invitaţia ca omul să nu uite, nici în culmea gloriei, că îmbracă un trup muritor, că nu poate depăşi Coloanele lui Herakles (expresie a limitelor spaţiale impuse de un cadru existenţial tradiţional), că nu poate atinge ţinutul hyperboreenilor (simbol imaginar al fericirii absolute), nici spaţiul nemuririi, al puterii şi cunoaşterii nelimitate (cerul de aramă al zeilor), deci nu poate aspira spre infinit — apanaj exclusiv al divinităţii, însumează tot atîtea îndemnuri la efortul cunoaşterii de sine, înţeleasă în primul rînd ca recunoaştere a finitudinii condiţiei omului şi a distanţei abisale ce-l separă de lumea zeilor, deşi în esenţă este înrudit cu ei *(fr. 1)*. Cu toată această netă separare, faptul că la scară universală lumea este concepută ca un tot organizat (κόσμος) îngăduie gîndirii umane să intre în relaţie cu lumea divină chiar prin perceperea, prin conştiinţa acestei ordini (cf. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968, pp. 10—11), asupra căreia proiectează ideea de justiţie divină (δίκη), reflex al propriei sale aspiraţii spre justiţia socială (cf. E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1959, p. 39); în această perspectivă, conceptul de măsură capătă o dimensiune cosmic-religioasă, orice depăşire a ei, orice exces (ὕβρις) fiind privit ca o tulburare a ordinii dictate de divinitate, ce trebuie pedepsit *(fr. 9—10)*, pentru

restabilirea echilibrului universal. De aici, insistența motivului pietății față de zei, corelînd condamnarea *hybris*-ei cu protestul la critica divinității *(fr. 11)*, prin care Pindar se face exponent al unei concepții religioase arhaice, subordonînd implacabilei voințe divine soarta umană; pentru el nu omul este cel care dă măsura tuturor lucrurilor (cum avea să proclame, în același secol dar în alt spirit, Protagoras), ci zeul (cf. și Platon, *Legi* IV, 716 C). Pindar se apropie totuși de noul spirit al sec. V prin îndemnul la o atitudine activă, la efortul intelectual al omului de a epuiza toate resursele pentru a-și găsi împlinirea *(fr. 7)*, întrupînd aspirația epocii clasice spre idealul perfecțiunii umane; sub acest aspect, măsura se configurează ca „formă umană a absolutului", ce reprezintă, în condițiile date, un absolut relativ (cf. R. Schaerer, *L'Homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, Paris, Payot, 1958, pp. 138, 146). Bivalența conceptului de măsură se poate explica, în concepția generală a lui Pindar despre om (pentru care considerăm paradigmatic *fr. 1*), prin bivalența naturii umane: cînd poetul afirmă că neamul oamenilor este „nimic" în raport cu cel al zeilor, el deplînge *condiția* umană, nu și *spiritul* uman, în care vede, ca o latură sublimă, caracterul divin al omenescului, și a cărui excelență o exaltă în întreaga operă.

Fr. 12

Oamenii au iscusințe[15] felurite; dar trebuie să te străduiești ca, mergînd pe căi drepte, să-ți urmezi [propria] natură[16]; pentru că forța acționează prin fapte, iar mintea prin gîndire, la cei născuți cu darul prevederii celor viitoare.

Nemeice I, 25–27

Fr. 13

Tot ce e mai desăvîrșit de la natură vine. Mulți oameni se străduie să obțină gloria prin virtuți învățate; dar un lucru săvîrșit fără sprijinul divin nu merită decît să fie trecut sub tăcere. Căci există unele drumuri care duc mai departe decît altele, iar una și aceeași învățătură nu-i hrănește pe toți la fel; cunoașterea[17] e greu de atins. Celebrind această întrecere, îndrăznește să spui deschis că bărbatul din fața ta prin puterea trimisă de zei s-a arătat ager, cu brațe iscusite, cu privire pătrunzătoare.

Olympice IX, 100–111

Fr. 14

Ești cu adevărat remarcabil prin înzestrarea cu care te naști[18]. Cel ce posedă [numai] cele dobîndite prin învățătură rămîne un om neînsemnat, care trece de la una la alta fără a face vreodată un pas ferm, mulțumindu-se să guste, cu mintea-i vană, tot felul de virtuți.

Nemeice III, 40–42

Fr. 15

Înțelept este acela care știe multe prin natură; dar cei îmbibați de învățătură[19] sînt, în nesfîrșita lor vorbărie, asemeni corbilor ce croncăne-n deșert față de pasărea divină a lui Zeus[20].

Olympice II, 86—88

Fr. 16

A culege fructul necopt al înțelepciunii[21].

Fr. 209 SM

Fr. 17

Virtuțile strămoșești reînvie pe rînd vigoarea în generațiile [aceluiași neam]. Nici negrele ogoare nu rodesc necontenit, nici arborii nu vor să poarte în fiecare an același belșug de flori înmiresmate. La fel conduce destinul și neamul omenesc. (Cf. *Nem.* VI, 8—11).

Nemeice XI, 37—43

Fr. 18

Natura scoate la iveală, la copii, calitățile[22] părinților, transmise ereditar (*Pythice* VIII, 44—45). El [Diagoras[23]] merge neabătut pe drumul dușman trufiei, pătruns de dreapta-nțelepciune moștenită de la nobilii săi strămoși (*Olympice* VII, 90—92). Dintre [tinerii] de acum, Thrasybulos[24] urmează cel mai mult linia trasată de înaintași, apropiindu-se de întreaga strălucire a tatălui său (*Pythice* VI, 44—46).

Fr. 19

O, Apollon! Dulce este pentru oameni împlinirea, ca și începutul [unui lucru], dacă-l insuflă un zeu! Cu ajutorul zeilor a obținut el [Hippokles[25]] victoria, dar mergînd, prin darurile înnăscute, pe urmele tatălui său.

Pythice X, 10—12

Fr. 20

În orice înfăptuire, cînd un zeu îți arată începutul, drumul drept dobîndește virtute, iar împlinirea este și mai frumoasă (*fr. 108 a SM*). În zeu stă împlinirea [pentru om] (*Olympice* XIII, 104—105).

Fr. 21

Dacă cineva atinge succesul fără prea mare trudă, mulţimea celor fără judecată îl socoteşte înţelept, înarmat pentru viaţă cu iscusită pricepere[26]. Dar aceasta nu depinde de oameni; este un dar al divinităţii (*Pythice* VIII, 73—76). De la zei provin toate darurile[27] ce fac virtuţile muritorilor; ei le sădesc în fiinţă[28] înţelepciunea, forţa braţelor, elocvenţa (*Pythice* I, 41—42).

Fr. 22

Înţelepţii poartă mai frumos [decît alţii] şi puterea dată de divinitate (*Pythice* V, 12—13)[29]. Ca un arbore ce prinde sevă din fragedele picături de rouă, aşa creşte virtutea la oamenii înţelepţi şi drepţi[30], aripi deschizînd spre umedul ether (*Nemeice* VIII, 40—42).

Fr. 23

Dacă un om cultivă, cu bucurie şi neprecupeţită trudă, virtutea inoculată în el de un zeu, iar zeul îi dăruieşte gloria mult rîvnită, acel om, demn fiind de onoarea zeului[31], îşi aruncă ancora pe ţărmul cel mai îndepărtat al fericirii.

Isthmice VI, 10—13

În concepţia lui Pindar, virtutea (ἀρετά*) are caracter nativ (cf. *fr. 13—15*), se transmite ereditar (*fr. 17—19*) şi este inoculată ca dar divin (*fr. 13; 19—23*). Omului îi rămîne datoria de a cultiva această înzestrare naturală prin efortul personal (μόχθος, πόνος — cf. *fr. 23*), punînd-o în valoare, cu ajutorul divin, prin fapte meritorii (καλὰ ἔργα). Virtutea nefiind transmisibilă prin învăţătură, numai cel ce posedă capacitatea de cunoaştere înrădăcinată în fondul nativ — „cel ce ştie multe prin natură" (ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ* — cf. *fr. 15*) poate fi considerat înţelept (σοφός); acesta apare la Pindar în accepţiunea de depozitar al unei cunoaşteri superioare, esenţiale, întrucît ea vine direct de la zei, apropiindu-l (deşi între limite umane) de omniscienţa acestora şi distingîndu-l astfel de mulţime (cf. G. F. Gianotti, *Per una poetica pindarica*, Torino, Paravia, 1975, pp. 100, 106—107). Cel care vrea să atingă înţelepciunea doar prin intermediul învăţăturii (μάθησις), adică prin erudiţie, nu ajunge decît la o cunoaştere imperfectă (*fr. 16*), la o îndoctrinare lipsită de suport (cf. *fr. 13—15*), care, neputînd pătrunde dincolo de aparenţele înşelătoare ale fenomenelor pentru a discerne esenţa lucrurilor, se arată a fi „un drum închis, ce nu duce la adevăr" (Giuliana Lanata, *Poetica pre-platonica*, Firenze, La Nuova Italia, 1963, p. 85). Antiteza σοφία — μάθησις îl apropie pe Pindar de teza lui Heraclit (în *fr. 40—41; 129*), care la rîndul său opune erudiţiei (πολυμαθίη), privită ca o falsă *sophia*,

* Forme dorice pentru ἀρετή, φύσις.

capacitatea mentală (νόον ἔχειν) de înțelegere superioară a rațiunii cosmice. Respingînd valoarea formativă a învățăturii și afirmînd superioritatea cunoașterii bazate pe virtuțile native, legate de descendență, Pindar exprimă concepția aristocratică a societății pe care o reprezintă atît el cît și destinatarii odelor sale; acestei concepții i se va opune noul curent, al sofiștilor, după care virtutea este știință și se poate dobîndi prin învățătură (Prodicos, Protagoras), prefigurînd tezele socratice în definirea unui nou concept despre om (vd. I. Banu, *Studiu istoric* la *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, București, Ed. Șt. și Encicl., 1979, pp. CCXVIII - CCXXV; pentru raporturile dintre Pindar și filosofia pre- și postsocratică, vd. E des Places, *Pindare et Platon*, Paris, 1949).

Fr. 24

Ce speri să fie înțelepciunea, prin care un om abia dacă-l întrece pe altul? Căci nu-i stă în putere să cerceteze, cu mintea sa omenească, voința zeilor; [doar] s-a născut dintr-o mamă muritoare.

Fr. 61 SM

Fr. 25

Nicicînd pe pămînt nu poți obține de la divinitate un semn sigur în legătură cu cele ce se vor întîmpla; căci oarbă ne este puterea de pătrundere în viitor[32].

Olympice XII, 7—9

Fr. 26

De la Zeus nu vine spre oameni nici un semn limpede. Și totuși mergem înainte încrezători, visînd la atîtea înfăptuiri, înlănțuiți de lacoma speranță; dar izvoarele precunoașterii[33] departe de noi se află.

Nemeice XI, 43—46

Fr. 27

Asupra spiritului uman planează nenumărate greșeli; zadarnic e să cercetezi ce i se va întîmpla omului azi sau mîine (...). Tulburarea spiritului îl rătăcește pînă și pe înțelept.

Olympice VII, 24—26; 30

Fr. 28

Rază a soarelui, atotvăzătoare, ce ai pus la cale, mamă a ochilor noștri, tu astrul cel mai înalt, răpindu-ne din zi? De ce ai făcut neputincioasă puterea oamenilor și calea înțelepciunii, împingîndu-ne pe drumul de negură? Ne îndrepți oare spre ceva nemaicunoscut?

Ci, pe Zeus, rugă iți înalț ție, strunitoare de cai avîntați, întoarce spre nevătămare pentru thebani prevestirea aducătoare de spaimă tuturor!

[Nu cumva, supărată de nesăbuința muritorilor, vrei să ne iei cu totul sacra lumină a vieții?][34]. Semn de război aduci, sau prăpădirea roadelor, sau nemaivăzute noiane de zăpadă, sau nimicitoare furtuni, sau înghețul pămîntului, sau furia apelor stîrnite de vîntul de sud în timpul umedei veri? Sau, potopind pămîntul, vei face de la început un alt neam de oameni?[35]

Fr. 52 k, 1—20 SM

Fragmentele *24—28* pun problema cunoașterii la scară general umană. Și aici Pindar se arată consecvent unei mentalități arhaice (împărtășită de majoritatea poeților lirici și prelungită adesea în tragedie), ce subliniază neputința omului de a pătrunde cu mintea în mecanismele ascunse ale existenței și sentimentul de incertitudine ce decurge din caracterul fragmentar al cunoașterii sale. Este, și aici, un aspect al conștiinței măsurii ca limită, corelat cu ideea dependenței omului de divinitate; chiar și înțeleptului, favorit al zeilor, îi este inaccesibilă investigarea voinței divine *(fr. 24)*, rămînînd orb în fața propriului viitor *(fr. 25—26)*. Foarte semnificativ în acest sens este *fr. 28* (ce face parte din *Pean* IX scris pentru thebani cu ocazia unei eclipse de soare, în 478 sau 463 î.e.n.), unde tema înțelepciunii ca dar divin este dezvoltată pe un „plan negativ" (G. F. Gianotti, *op. cit.*, p. 102, n. 57): absența luminii, efect perceput al unei cauze necunoscute, anulează forța umană și întunecă intelectul, derutîndu-l. De notat că, aproape contemporan (într-o epocă în care, deși Anaxagoras stabilise cauza eclipselor, prevala concepția exprimată aici de Pindar), Pericle, respingînd superstiția ca efect al ignoranței, încearcă să dea o explicație rațională aceluiași fenomen (cf. Plutarh, *Pericle* VI, 1; XXXV).

Fr. 29

Făpturi efemere! Cine ce este? Și ce nu este? Umbra unui vis e omul[36]. Dar cînd Zeus trimite înspre el o rază, dulce-și duce traiul, inundat de lumină.

Pythice VIII, 95—97

Fr. 30

Cînd zeul vrea să trimită omului o bucurie, mai întîi îl lovește, înnegurîndu-i sufletul.

Fr. 225 SM

Fr. 31

Dacă ești capabil, Hieron[37], să pătrunzi înțelesul cel mai adînc al cuvintelor, cercetează atent învățăturile

înaintaşilor: „pentru orice bine, nemuritorii împart muritorilor o dublă nenorocire". Pe aceasta din urmă cei necopţi la minte nu sînt în stare s-o suporte cum se cuvine, ci numai înţelepţii[38], care pun în lumină [doar] laturile bune.

Pythice III, 80—83

Fr. 32

Dacă vreun muritor cunoaşte calea adevărului, trebuie să suporte cum se cuvine cele trimise de zei[39]. Cînd dintr-o parte, cînd dintr-alta, suflă vînturile ce zboară în înaltul cerului. Puţin zăboveşte printre oameni fericirea, cînd vine din plin, copleşitoare.

Pythice III, 103—106

Fr. 33

Ce este zeul? Este totul[40] *(Fr. 140 d SM)*. Zeus împarte şi bune şi rele, Zeus suveranul tuturor (*Isthmice* V, 52—53). Puterea zeilor împlineşte şi ceea ce nu se poate realiza prin jurămînt sau speranţă (*Olympice* XIII, 82).

Fr. 34

Pe ei [zeii] boala nu-i atinge, nici bătrîneţea şi truda n-o cunosc; scutiţi sînt de ale Acheronului[41] năvalnice ape.

Fr. 143 SM

Fr. 35

Nici Zeus, cel ce veghează asupra nemuritorilor aşezat în norii de aur din vîrful Olimpului, nu îndrăzneşte să desfacă cele hotărîte de destin.

Fr. 52 f, 93—94 SM

Fr. 36

Nici focul, nici un zid de fier, n-ar putea ţine în loc hotărîrile destinului.

Fr. 232 SM

Fr. 37

Dacă există fericire pentru muritori, fără trudă ea nu se arată; un zeu o poate duce la desăvîrşire, dar destinul rămîne inevitabil.

Pythice XII, 28—30

Fr. 38

Destinul cu care te naşti[42] îţi hotărăşte toate faptele.

Nemeice V, 40—41

Viziunea lui Pindar asupra raporturilor dintre om și divinitate, bazată în mod predominant pe concepția hesiodică a unui *kosmos* ordonat și ierarhizat, guvernat de justiție, reflectă un proces de evoluție etică a religiei, înlocuind manifestarea arbitrară a voinței zeilor homerici cu exercitarea unei legi obiective imuabile, ce asigură stabilitatea ordinii permanente a lumii. Zeus, privit ca principiu activ al acestei legi, se identifică cu ideea de dreptate cosmică, ceea ce explică intervenția divină în pedepsirea actelor umane reprobabile ca o consecință logică a culpei individuale (cf. *fr. 9—10*). Neputîndu-se însă explica rațional nenorocirile ce se abat adesea asupra nevinovaților, concomitent cu ideea justiției divine transpare în poezie și sentimentul unei fatalități absurde și ostile, reminiscență a străvechiului motiv al invidiei zeilor (θεῶν φθόνος) față de un anume grad al fericirii, care i-ar permite omului să se apropie de condiția divinității, uzurpîndu-i prerogativele. La Pindar, acest motiv intervine ca atare doar accidental și mai ales în odele de tinerețe (*Pyth.* X, 20—21; *Isth.* VII, 39); de obicei este doar sugerat, prin reflecția etică asupra incertitudinii vieții și fragilității fericirii umane (cf. *fr. 29 — 32*), ecou al unei îndelungate tradiții literare (sesizabil încă la Homer și devenit adevărat *topos* în poezia lirică). Accentele de revoltă ce se fac uneori simțite la alți poeți (Homer, *Il.* XIII, 611; *Od.* XX, 258—260; Theognis 373—378 etc.) sînt absente însă la Pindar, atitudinea sa dominantă fiind aceea de respect pios față de divinitate (cf. *fr. 11*), în concordanță cu criteriul moral-estetic după care o concepe; în virtutea acestui criteriu, considerînd că legenda nu spune totdeauna adevărul, poetul merge uneori pînă la a corecta tradiția mitologică (cf. *Ol.* I, 27—29; 36), înlăturînd aspectele ce i se par incompatibile cu ideea de perfecțiune divină. Pindar contribuie astfel (alături de Hesiod, Solon sau Eschil) la procesul de purificare morală a religiei tradiționale, ce va influența gîndirea de mai tîrziu. (G. De Ruggiero, *op. cit.*, p. 56, atrage atenția că idealismul etic al lui Platon nu s-ar explica fără acest profund curent moral ce a traversat spiritul grec). Acțiunea divină manifestîndu-se în dublu sens, pe de o parte aplicînd vinovaților sancțiunea, pe de alta iluminînd existența umană, sub acest din urmă aspect zeii apar la Pindar ca protectori ai oamenilor drepți, virtuoși și activi (cf. *fr. 19—23*), cărora le dăruie o fericire durabilă (cf. *Ol.* VIII, 12—14; *Pyth.* V, 122; *Nem.* VIII, 17; *Isth.* III, 4—6 etc.). Dar înălțimea însăși a idealului pe care Pindar și-l face din perfecțiunea divină exclude orice apropiere reală dintre om și zeu. Zeii lui Pindar își pierd caracterul individual, concret, al zeilor homerici; se remarcă la ei tendința acelei metamorfozări spirituale (de care vorbește Hegel în *Prelegeri de filosofie a istoriei*, trad. rom., Buc., Ed. Acad., 1968, p. 237), ce le estompează trăsăturile personale chiar cînd sînt nominalizați, divinitatea fiind concepută ca esențialitate maximă, ca pură stare eternă a lumii (cf. W. F. Otto, *Gli dèi della Grecia*, trad. it., Firenze, 1968, pp. 290, 348). Astfel, omul pindaric, deși e conștient de unitatea originară dintre el și zei (cf. *fr. 1*), deși vede în fiecare gînd sau acțiune umană reflexul divinității (cf. *fr. 19—23*), o simte ca pe o lume închisă în perfecțiunea ei, îndepărtată și inaccesibilă, dirijîndu-i din „cerul de aramă" traiectoria vieții, pe care el însuși nu și-o poate prevedea (*fr. 24—28*), rămînînd înșelat de iluzorii speranțe (cf. *fr. 26*; cf. și *Ol.* XII, 5—12 a; *Pyth.* III, 21—23), pradă incertitudinilor și nefericirii (cf. *fr. 29—32*).

Ideea prevalentă în poezia lui Pindar, aceea a separării celor două lumi, este pusă în relief prin permanenta subliniere a contrastului dintre perfecțiunea divinității atotputernice și slăbiciunea umană. Libertatea de manifestare a infinitei puteri a divinității este totuși limitată de destin (μοῖρα), expresie a legității cosmice inderogabile, ale cărui hotărîri zeii le cunosc, dar nu le pot anula (cf. *fr. 35; 37*). Delimitarea ideii de destin nu este însă întotdeauna clar exprimată, dînd naștere la ambiguități. După W. F. Otto, *op. cit.*, pp. 323—349 (care, invocînd theogoniile orfice și pe cea hesiodică, amintește filiația Moirei din stratul primitiv al divinităților chtoniene), destinul și zeii reprezintă două lumi absolut diferite, aflate în opoziție: în timp ce zeii sînt de partea vieții active, destinul, al cărui sens culminează în moarte, reprezintă latura negativă a existenței; dar pentru că destinul se împlinește prin opera zeilor, divinul însuși devine demoniac pentru cel care-i cade victimă și astfel conștiința morală oscilează între ideea unei forțe abstracte independente și ideea că totul provine de la zei (cf. *fr. 33* — respectiv *Isth.* V, 52—53). De aici confuzia destul de frecventă dintre divinitate și destin, perpetuată în întreaga religie greacă.

Timpul

Fr. 39

Celor săvîrșite, pe drept sau pe nedrept, nici Chronos[43], tatăl tuturor lucrurilor, nu le-ar putea împiedica împlinirea.

Olympice II, 17—19

Fr. 40

Timpul suveran, mai presus de toți fericiții[44].

Fr. 33 SM

Fr. 41

Timpul, singurul care scoate la iveală adevărul adevărat[45].

Olympice X, 53—54

Fr. 42

Timpul este cel mai bun salvator al oamenilor drepți.

Fr. 159 SM

Fr. 43

Asupra oamenilor apasă vicleanul timp[46], drumul vieții răsucindu-l.

Isthmice VIII, 14—15

SUFLETUL. FIINȚAREA POST-SEPULCRALĂ

Fr. 44

Trupurile tuturor se supun morții atotputernice, dar ⟨și după moarte⟩ rămîne încă vie imaginea ⟨spirituală⟩ a ființei (αἰῶνος εἴδωλον)[47], căci singură ea vine de la zei. Ea doarme cît timp corpul este treaz, dar cînd omul doarme îi revelează, în multe vise, judecata [divină] a plăcerilor și suferințelor, apropiindu-se din ce în ce.

Fr. 131 b SM

Fr. 45

Celor cărora Persephona le-a primit ispășirea unei greșeli[48] de demult, ea le trimite din nou sufletele, în al nouălea an[49], spre soarele [din tărîmul] de sus, iar din ele regi venerabili se nasc și bărbați puternici, agili, mari prin înțelepciune; pe aceștia, în timpurile ce vin după ei, oamenii îi numesc eroi sacri[50].

Fr. 133 SM

Fragmentele *44* și *45* (primul, transmis de Plutarch., *Consol. ad Apoll.* *1,1*; celălalt, de Platon, *Menon* 81 B—C = Stob., *Ecl.* 4, 1, 114), aparținînd unor *threnoi*, ilustrează concepția orfico-pythagoreică despre imortalitatea și transmigrațiile sufletului; în ambele contexte, sufletul este privit ca ființă de natură divină, diferită de corp, în care este închisă prin încarnare (cf. Philolaos, *fr. 14* D, urmat de Platon, *Phaid.* 82 D, *Gorg.* 493 A; cf. și Hippon din Metapont, *fr. 4* D; Empedocles, *fr. B 115* și *117*). Faptul că Pindar definește în *fr. 44* sufletul (ψυχή) ca εἴδωλον (imagine, aparență, spectru) trădează o reminiscență a dublului corpului uman din credințele populare și poemele homerice (cf. E. Rohde, *Psyché*, trad. fr., Paris, Payot, 1928, p. 433), dar interpretarea de suflet nemuritor, ce „vine de la zei" (care, începînd din sec. VI, a influențat întreaga gîndire greacă) este pythagoreică. (Despre teoriile pythagoreice referitoare la suflet, vd. M. Detienne, *La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, „Les Belles Lettres", 1963, p. 60 sqq.; pentru accepțiunea termenului la Homer, A. Frenkian, *Le monde homérique*, Paris, Vrin, 1934, pp. 105—106; cf. și L. Gernet, *op. cit.*, p. 15 sqq. și p. 12, pentru evoluția sensului în secolele următoare). Tot pythagoreii, considerînd visul o formă de existență, o experiență cu semnificații pentru viața prezentă și viitoare (cf. Diog. Laërt. VIII, 32), își reprezintă sufletul în ipostaza unui εἴδωλον, ca agent al revelațiilor aduse de visele mantice (cf. M. Detienne, *op. cit.*, pp. 44—45). Rolul somnului în trezirea la conștiință a sufletului (menționat și de [Hippocrates], Περὶ διαίτης 86, t. VI, p. 640, ed. Littré) este clar explicat de Aristotel, *De philosoph.*, fr. 12, ed. Walzer, care precizează că sufletul, devenind el însuși (καθ' αὑτὴν γένηται) în timpul somnului, își regăsește natura proprie, ceea ce-i permite să vadă în viitor; așadar, prin reîncarnare, sufletul și-a pierdut natura

specifică (cf. M. Detienne, *op. cit.*, p. 75). Pentru a-și regăsi condiția originară, sufletul trebuie să se elibereze de ciclul reîncarnărilor, care-i este impus de necesitatea expierii unei străvechi culpe (cf. *fr. 45*); de aici, importanța acordată de pythagorei riturilor de purificare (cu rădăcini arhaice, la care fac aluzie și primele versuri din *fr. 45*), scopul lor fiind acela de a separa cît mai mult sufletul de corp (cf. Platon, *Phaid.* 67 C), pentru a-l readuce la puritatea inițială. Condițiile reîncarnărilor succesive depind astfel de gradul de puritate atins în existențele anterioare. Mențiunea lui Pindar despre sufletele care, deși purificate, se mai încarnează o dată, pentru a aduce binefaceri omenirii, este (cf. A. Croiset, *La poésie de Pindare et les lois du lyrisme grec*, Paris, 1895, pp. 210—211, ap. *Pindare*, IV [ed. A. Puech], Paris, „Les Belles Lettres", 1923, p. 209) un fel de conciliere între doctrina orfico-pythagoreică și cultul tradițional al eroilor. (Despre erou ca statut supraunian după moarte, ca realitate intermediară, vd. L. Gernet, *op. cit.*, p. 13; pentru interpretarea pythagoreică, M. Detienne, *op. cit.*, pp. 31—52; 75 sqq.; 170).

Fr. 46

Fericit cel ce a văzut acestea [Misteriile Eleusine] înainte de a merge sub pămînt [în Hades]; el cunoaște sfîrșitul[51] vieții, cunoaște începutul dat de Zeus.

Fr. 137 SM

Fr. 47

Sufletele vinovate ale celor ce mor aici sînt îndată pedepsite, nelegiuirile comise în acest regat [terestru] al lui Zeus fiind judecate în Hades de cineva care rostește hotărîrea implacabilului destin.

Sub un soare veșnic, cu nopți aidoma zilelor[52], cei buni au parte de o viață cu totul lipsită de griji, nefiind nevoiți, pentru o biată hrană, să răscolească pămîntul sau apele mării cu brațele; ci, bucurîndu-se de-a zeilor cinstire pentru credința păstrată, fără de lacrimi își duc veacul; ceilalți însă cumplite cazne le e dat să-ndure.

Cei care de trei ori au rezistat cu neclintire în fiecare dintre cele două lumi[53], păstrîndu-și sufletul neîntinat de nedreptate, urmează drumul lui Zeus[54], pînă la cetatea lui Kronos. Acolo, scăldată de adierile Oceanului, se află Insula Fericiților[55]: flori de aur fulgeră în scînteietorii arbori de pe țărm, altele hrănite sînt de ape; le împletesc [fericiții] în ghirlande și cununi, înlănțuindu-și brațele, după sfatul dreptului Rhadamanthys[56]. Pe el l-a ales să-i fie sfetnic marele tată [Kronos], soțul Rheei, zeița care dintre toate stă pe tronul cel mai înalt.

Olympice II, 63—85

Fr. 48

În timp ce aici [pe pămînt] este noapte, pentru ei[57] strălucește văpaia soarelui, în pajiștea copleșită de trandafiri purpurii și fructe de aur, umbrită de arborii cu lemn înmiresmat ce le înconjoară lăcașul.

Unii se desfată călărind sau exersîndu-și trupurile, alții jucînd zaruri, alții in sunetul de liră[58]. Prinos de fericire își deschide floarea pentru ei. Și, peste locul acesta fermecat, rugurile de pe altarele zeilor își trimit pînă departe pîlpîirea, răspîndind parfum de cedru contopit cu atîtea alte miresme.

. . . .

Și toți sint fericiți, după ce au primit de la soartă un sfîrșit care dezleagă de chinuri[59].

Fr. 129 ; 131 a SM

Fr. 49

[Iar al treilea drum este al celor ce au trăit nesocotind legile divine și pe cele umane și el împinge sufletele spre neagra prăpastie a Ereb-ului][60].

De acolo, leneșele fluvii ale nopții neguroase varsă tenebre fără de sfîrșit.

Fr. 130 SM

Fr. 50

Nevăzutele hăuri ale Tartar-ului te sugrumă cu lanțurile ferecate ale destinului[61].

Fr. 207 SM

Fragmentele de mai sus dovedesc că Pindar a fost familiarizat cu doctrinele esoterice (promovate de Misteriile Eleusine, orfice sau dionisiace, populare in timpul lui), care manifestă, ca trăsătură comună, aspirația spre contactul direct cu divinitatea și promisiunea fericirii după moarte pentru inițiați (cf. *fr. 46 ; 48*). Predominantă însă, în viziunea Hades-ului subpămîntean sau a Insulei Fericiților (*fr. 47—49*), este influența orfică, vizibilă mai ales în accentul pus de Pindar pe criteriul moral în decidereа soartei sufletelor după moarte, în el constînd trăsătura cea mai importantă și mai caracteristică prin care orfismul se distinge de celelalte culte misterice (cf. Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, I, trad. fr., Paris, Payot, 1928, p. 169). Reprezentarea orfică a unui Hades structurat după principiul dreptății divine, care pedepsește pe vinovați dar recompensează pe cei buni, oferindu-le o situație privilegiată, aduce o notă optimistă în comparație cu imaginea apăsătoare din Homer (*Od.* XI) și se acordă, oricum, cu tendința generală a lui Pindar de a imprima poeziei sale un caracter educativ, subliniind, în reprezentarea mitului, valorile etice. Este

probabil ca Pindar să fi cunoscut mai profund doctrina orfică în timpul călătoriilor sale în Sicilia, unde aceasta se bucura, ca și cea pythagoreică, de o mare răspîndire; dealtfel, sînt remarcabile similitudinile între unele versuri ale lui Pindar și altele din poemul *Purificări* al lui Empedocles, după cum topografia Hades-ului și semnificațiile sale morale corespund celor de pe tăblițele orfice descoperite în sudul Italiei. (Detalii la A. Dieterich, *Nekyia*, Darmstadt, 1969, cap. *Orphisch-pitagoreische Hadesbücher*). Dar, recurgînd la ansamblul doctrinelor esoterice, Pindar o face cu independența și fantezia unui poet, fără să se arate adept al uneia dintre ele. Rezultă de aici o fuziune între elemente ale speculației religioase și vechi legende sau tradiții literare. (E. Rohde, *op. cit.*, p. 440, observă că la Pindar se poate vorbi de o „teologie laică" și nu de una propriu-zisă). Această direcție din gîndirea religioasă a lui Pindar ocupă dealtfel un loc restrîns în opera sa (cel puțin în ceea ce s-a păstrat), majoritatea poemelor definindu-l ca adept al religiei tradiționale, care, proclamînd distanța dintre om și zeu, se opune spiritului de inițiere și nu recunoaște sufletului o *existență în afara lumii sensibile, ca ființă* sau *realitate* distinctă.

POLIS. JUSTIȚIE UMANĂ ȘI DIVINĂ

Fr. 51

Legea, suverana tuturor (νόμος ὁ πάντων βασιλεύς), a muritorilor și nemuritorilor, îndreptățește puterea violentă să conducă cu braț atotstăpînitor. Aduc mărturie faptele lui Herakles, pentru că, fără să se răscumpere, el a mînat boii lui Geryon pînă la porțile cîclopîce ale lui Eurystheus[62].

Fr. 169 SM

Nefiind cunoscut poemul din care provine, fragmentul de mai sus, (transmis de Platon, *Gorgias* 484 B; cf. Pap. Oxy. 26, 2450) a dat naștere, datorită sensului său enigmatic, la numeroase discuții pentru clarificarea interpretării date de Pindar expresiei νόμος βασιλεύς. În textul platonic, după ce, în paragrafele anterioare, este prezentă opoziția de tip sofistic între legea naturii (φύσις) și cea umană (νόμος), aceasta din urmă fiind considerată o ficțiune, Kallikles (care citează versurile lui Pindar pentru a-și sprijini propria-i opinie) îi dă sensul de „drept al naturii" (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον); același sens apare și în *Legi* IV, 714 E, unde este citat din nou Pindar. Dar, așa cum atrage atenția A. Puech, *ed. cit.*, IV, p. 217, n. 2, sensul dat de Platon nu poate fi atribuit cu certitudine și lui Pindar; cu atît mai mult cu cît aceeași expresie pindarică inspiră unui alt autor (Herodot III, 38) o interpretare diferită: „tradiție" (sau „convenție") umană. Exegeza modernă oscilează, la rîndul ei, între interpretarea de „obicei" sau „tradiție" (U. Wilamowitz-Moellendorff, *Pindaros*, Berlin, 1922, p. 462) ori „atitudine convențională (sau tradițională) luată față de normă" (M. Ostwald, *Pindar, Nomos and Heracles*, „Harv. St. Class Philol". 69, 1965, 109—138) și cea de lege a Universului, în special lege a lui Zeus (O. Schroeder, in „Philologus" 74, 1917, p. 202, consideră

că *nomos* ascunde aici sensul de μοῖρα sau ἀνάγκη; H. E. Stier, *ibid.* 83, 1928, p. 227, vede în ea ordinea inviolabilă ce domină zeii și oamenii; cf. și E. R. Dodds, *Plato, Gorgias*, Oxford, 1959, p. 270 sq. etc.). Analizînd critic direcțiile de interpretare expuse mai sus, H. Lloyd-Jones, *Pindar, fr. 169*, „Harv. St. Class. Philol.", 1972, pp. 45–56, ajunge la concluzia că între νόμος βασιλεύς și voința lui Zeus există o identitate, amintind că *titlul* de stăpîn al oamenilor și *zeilor* i se atribuie în mod obișnuit lui Zeus. Faptul că actul lui Herakles este justificat în textul pindaric de către *nomos* (și nu de Themis sau Dike) este explicat de H. Lloyd-Jones prin sacralitatea specială atribuită legii și respectării ei în procesul de dezvoltare a cetății (*polis*); dar legea umană fiind considerată o extensie a legii divine, Pindar (care nu face distincția sofistă între *nomos* și *physis*) uzează de *nomos* referindu-se la voința lui Zeus, chiar în virtutea identității dintre ele în concepția sa. Tot H. Lloyd-Jones interpretează afirmația că legea suverană îndreptățește violența actului lui Herakles în sensul că, atacîndu-l pe Geryon, dușman comun al oamenilor și zeilor, eroul a acționat conform voinței lui Zeus, ajutînd la întărirea ordinii universale (o explicație mai nuanțată, în corelație cu alte fragmente, punînd în discuție diverse tipuri de ἀρετή pentru a justifica aparenta inconstanță a eticii pindarice, la B. Gentili, *Verità e accordo* (σύνθεσις) *in Pindaro, fr. 205 Sn.—Maehl.*, „Illinois Classical Studies", VI, 2, 1981, pp. 215–220); în schimb, G. Pini, *Osservazioni sulla Pitica X*, „St. It. Filol. Cls." 44, fasc. 2, 1972, pp. 197–220, este de părere că Pindar vrea să atragă atenția aici asupra faptului că măsura etică umană nu este valabilă și pentru umanitatea eroică, și cu atît mai mult ea nu poate fi adaptată unui zeu. (Pentru problematica conceptului *nomos* la Pindar, vd. și M. Gigante, *Nomos Basileus*, Napoli, 1956, cu discuția bibliografiei precedente).

Fr. 52

Omul care vorbește drept[63] se bucură de considerație sub orice legi: și la tirani, și pe lîngă poporul violent, și cînd cetatea este vegheată de înțelepți.

Pythice II, 86–88

Fr. 53

Vestită este legenda despre Eacos; vestită și Egina, cea cu frumoase corăbii. Prin soarta dăruită de zei, ea a fost întemeiată de armata doriană a lui Hyllos și Aigimios[64]; respectînd regulile stabilite, [locuitorii] ei nu încalcă nici legile divine, nici drepturile străinilor.

Isthmice IX, 1–6

Fr. 54

Pentru el [Deinomenes] a fondat Hieron această cetate[65], statornicind întru cinstirea zeilor libertatea, după legile bine cîntărite ale lui Hyllos.

Pythice I, 61–62

Fr. 55

În ea [cetatea Corint] își au lăcașul Eunomia, împreună cu surorile ei, Dike cea de neclintit — tron al cetăților — și Eirene, care se îngrijește de prosperitatea cetățenilor, fiicele de aur ale înțeleptei Themis, dornice să alunge pe Hybris, cutezătoarea mamă a lui Koros[66].

Olympice XIII, 6—10

Fr. 56

Descoperind că în cetate fericirea cea mai durabilă înflorește la cei de mijloc[67], deplîng soarta tiranilor; și înclin spre virtuțile comune. Primejdioasele invidii sînt ținute departe de cel care, ajungînd la desăvîrșire, se bucură în liniște, ferindu-se de excesul trufiei. El se îndreaptă spre un țărm mai frumos al negrei morți, dacă va dărui urmașilor un nume bun, cea mai de preț bucurie.

Pythice XI, 52—58

G.F. Gianotti, *op. cit.*, p. 102, consideră versurile din *fr.* 52 „un fel de clasificare poetică a constituțiilor, cea mai veche ce a ajuns pînă la noi". În aceeași odă (v. 56), Pindar își exprimă și preferințele, indicînd lui Hieron, tiranul Syracusei, un ideal de viață aristocratic, dar o aristocrație luminată, care să îmbine bogăția (τὸ πλουτεῖν) cu înțelepciunea (σοφία). Atașamentul poetului față de regimul aristocratic și spiritul său conservator sînt și mai evidente în *fr.* 53—54, unde face elogiul severei constituții a aristocrației doriene, fidelă tradiției unei legislații arhaice riguroase, care, atribuită de legendă lui Hyllos, fiul lui Herakles, își sporește prestigiul cu o aură de sacralitate. Această atitudine, dominantă în poezia lui Pindar, pare să fie contrazisă de preferința manifestată în *fr.* 56 pentru situația păturilor sociale de mijloc (pe care A. Puech, ed. cit., II, pp. 155—156, o consideră reflex al unor evenimente istorice). Versurile din acest fragment, urmînd descrierii atrocităților din casa Atrizilor, pot avea însă doar rolul de avertisment, de îndemn la moderație, așa cum rezultă și din elogiul final al virtuților obișnuite, prin exersarea cărora omul poate evita nefericirea provocată de exces (ὕβρις). Revin, deci, transpuse pe plan politic, temele etice caracteristice poeziei lui Pindar. Ideea moderației o regăsim în *fr.* 55, în alegoria (tradițională în literatura greacă) a regimului politic bazat pe ordine și dreptate, ce favorizează pacea, toate acestea izvorînd din înțelepciunea naturală (Themis), capabilă să mențină echilibrul prin respectarea măsurii. (Vd. Hes., *Theog.* 900—903; Solon, *fr.* 3 Diehl, unde „buna rînduială" a cetății — *eunomia* — este condiționată nu de zei, ci de comportarea oamenilor).

Fr. 57

Nici marea străbătînd-o, nici uscatul, n-ai putea afla miraculosul drum spre ale hyperboreenilor serbări. La ele

a luat parte odinioară Perseus[68], căpetenie de neamuri, intrînd în casele lor pe cînd aceştia închinau zeului[69] vestitele hecatombe de măgari; de sărbătorile lor neîntrerupte și de imnurile de slavă se bucură Apollon cel mai mult (...). Iar Muza nu lipsește din datinile lor; răsună pretutindeni coruri de fecioare și cînt de flaut și de liră; cu dafin de aur încingîndu-și pletele, în vesele ospețe își trec timpul. Nici bolile, nici distrugătoarea bătrînețe nu vatămă neamul acesta sacru; feriți de trude și de lupte, ei [trăiesc] la adăpost de răzbunătoarea Nemesis.

Pythic. X, 29—44

Mitul hyperboreenilor face parte dintr-un fond greco-oriental de legende foarte vechi, ce s-au menținut de-a lungul întregii literaturi grecești, proiectînd în ținuturi imaginare, inaccesibile, aspirația spre o societate dreaptă și egalitară, beneficiară a unei fericiri absolute. Tradiția îi situează în nord, dincolo de teritoriile cunoscute, legîndu-i de cultul lui Apollon. Dar, oriunde ar fi localizate asemenea populații miraculoase, trăsătura comună a reprezentării lor este traiul dus într-o perpetuă sărbătoare, lipsit de griji, conflicte şi boli, bucurîndu-se de generozitatea vegetației și de prezența neîntreruptă a luminii. Observînd similitudinea acestor trăsături cu elemente ce caracterizează legendele despre vîrsta de aur, țările morților sau ale soarelui, L. Gernet, *op. cit.*, p. 145, consideră că între acestea şi mitul hyperboreenilor există o înrudire profundă, poate chiar o identitate. Născute probabil din nevoia unei revanșe față de vicisitudinile vieții în societatea reală, asemenea reprezentări dau naștere unei direcții în cultura greacă ce deplasează mitul spre utopie. (Vd. în acest volum cap. *Utopii antropo-sociale*).

POEZIE ŞI POET

Fr. 58

Zeul, care face totul pentru muritori, şi în cîntec[70] le sădește harul.

Fr. 141 SM

Fr. 59

Stă în putința zeilor să le insufle înțelepților[71] înțelegerea acestor lucruri; muritorilor, însă, nu le este dat să le descopere [singuri]. Voi, Muze fecioare, pentru că toate le știți și împreună cu tatăl celest, stăpînul norilor întunecați, și cu Mnemosyne dețineți această lege sacră[72], ascultați-mă acum: limba îmi arde de dorința să picure dulcea floare a mierii[73], în timp ce cobor pentru Loxias în larga incintă, la serbarea găzduirii zeilor[74].

Fr. 52 f, 51—60 SM

Fr. 60

Rugă înalţ fiicei lui Uranos[75], Mnemosyne cea frumos înveşmîntată în peplos, şi copilelor sale, să-mi dăruiască har; căci oarbe sînt minţile oamenilor cînd vor, necălăuziţi de ale Helikonului[76] locuitoare, să cerceteze adîncul drum al înţelepciunii; mie, însă, ele mi-au dăruit această trudă nemuritoare.

Fr. 52 h, 15—22 SM

Fr. 61

Voi, cărora v-au fost sortite ale Kephisos-ului[77] ape şi locuiţi în ţinutul cu mînji frumoşi, făpturi regeşti cîntate de imnuri, o, Charite[78] ale bogatului Orchomenos, protectoare ale străvechilor minyeni[79], ruga ascultaţi-mi. Prin voi prinde viaţă tot ce e plăcut muritorilor, cînd cineva e înţelept, cînd e frumos sau strălucit. Nici zeii nu-şi conduc corurile sau serbările fără divinele Charite, veghetoare a tot ce se petrece în cer, ele care, tronînd alături de Apollon Pythianul cu arcul său de aur, aduc eternă slavă părintelui din Olimp.

Olympice XIV, 1—12

Fr. 62

Dă-mi oracolele, Muză, şi-ţi voi fi interpret[80] *(Fr. 150 SM)*. Pe mine m-au ales Muzele să mă înalţ ca herald al cuvintelor înţelepte *(Fr. 70 b, 23—25 SM)*. Primeşte-mă în clipa sacră pe mine, vestit profet al Pieridelor *(Fr. 52 f, 5—6 SM)*.

Fr. 63

Mi-a fost hărăzit de o putere divină să compun, lîngă zeiescul pat al Meliei[81], unind trestiile flautului şi gîndurile minţii, un cîntec nobil spre a voastră cinstire.

Fr. 52 k, 34—37 SM

Fr. 64

Am în tolbă, sub braţ, multe săgeţi cu zbor iute[82], care vorbesc celor în stare să înţeleagă; pentru mulţime, însă, au nevoie de interpret[83].

Olympice II, 91—93

Fr. 65

Prea lung ar fi să mă întorc pe drumul tuturor[84]; timpul mă zorește și cunosc un drum scurt. Voi fi, pentru mulți alții, călăuză spre înțelepciune[85] (*Pythice* IV, 247—248). N-am timp să încredințez lirei și plăcutei voci [a corului] lunga istorisire în întregime: nu cumva să stîrnesc plictisul![86] (*Pythice* VIII, 29—32).

Fr. 66

Despre marile virtuți se vorbește totdeauna mult; dar demn de înțelepți este să compui cu meșteșug[87] un [cîntec] scurt despre un subiect mare. Iar alegerea potrivită[88] este lucrul cel mai desăvîrșit dintre toate.

Pythice IX, 76—79

Fr. 67

Voi fi modest în lucrurile mici, mare în cele mari. Întotdeauna voi urma daimonul[89] care-mi veghează poezia, onorindu-l după puterile artei mele.

Pythice III, 107—109

Fr. 68

Cîntecul strălucitor al imnurilor de slavă se avîntă în zbor, asemeni albinei, de la un subiect la altul[90].

Pythice X, 53—54

Fr. 69

De aur soclu înălțat-am imnurilor sacre. Să făurim acum, din cuvinte, edificiul multicolor[91] al cîntecului (cf. *Ol.* VI, 1—5).

Fr. 194, 1—3 SM

Fr. 70

E ușor să împletești cununi. Lasă-le la o parte. Muza așază laolaltă aur și fildeș alb și-mpurpurata floare de crin din roua mării culeasă[92].

Nemeice VII, 77—79

Fr. 71

Multe sînt minunile și uneori spusele oamenilor trec peste adevărul povestirii. Meșteșugit împodobite cu fel de fel de plăsmuiri[93], miturile ajung să amăgească; iar Charis[94],

cea care dă naştere la tot ce e plăcut pentru muritori, le ridică la mare cinste, făcînd adesea ca ceea ce este de necrezut să devină credibil. Dar zilele viitoare sînt martorii cei mai înţelepţi[95].

Olympice I, 28—34

Fr. 72

Cred că faima lui Odiseu a întrecut, prin dulcele grai al lui Homer, suferinţele îndurate [de erou]; pentru că el pune ceva înălţător[96] în plăsmuirile şi in arta sa înaripată. Poezia înşală, amăgind cu miturile ei; iar cea mai mare parte din mulţime are mintea oarbă[97] (*Nemeice* VII, 20—24). [În ce mă priveşte], am găsit prilej[98] pentru multe povestiri, fără să mă afund în minciună (*Nemeice* I, 18).

Fr. 73

Vreau ca, spre bucuria concetăţenilor mei, să laud ceea ce merită lăudat şi să aduc mustrare vinovaţilor, cît timp pămîntul nu-mi va fi acoperit mădularele.

Nemeice VIII, 38—39

Fr. 74

Mă bucur să aduc faptei meritorii lauda cuvenită; incantaţiile[99] risipesc omului durerea, alinînd a trudei oboseală (*Nemeice* VIII, 48—50). Bucuria[100] este leacul cel mai bun pentru eforturile judecate [în arenă]; cu vrăji le-nvăluie atingerea imnurilor, înţeleptele fiice ale Muzelor. Nici apa caldă nu aduce membrelor [obosite] atîta linişte precum cîntecul de glorie acompaniat de forminx (*Nemeice* IV, 1—5).

Fr. 75

Mii de drumuri, prin voinţa zeilor, pretutindeni mi se deschid, o Melissos[101], căci la Jocurile Isthmice mi-ai înlesnit iscusinţa de a urmări în imnul de glorie virtuţile prin care, ajutaţi de zei, Kleonymizii înfloresc mereu, cît timp n-au atins încă pragul ultim al vieţii muritoare.

Isthmice IV, 1—5

Fr. 76

Voi, Eacizi[102] cu care de aur, aflaţi că legea divină cea mai limpede pentru mine este ca, venind pe această insulă, să revărs asupra voastră imnul de laudă. Căci ⟨prin poezie⟩

faptele frumoase pretutindeni drumuri largi de o sută de picioare își croiesc, pînă dincolo de izvoarele Nilului, pînă dincolo de al hyperboreenilor ținut[103].

Isthmice VI, 19—23

Fr. 77

Cele mai strălucite fapte, dacă nu sînt cîntate de imnuri, în adînc întuneric se cufundă. Pentru faptele frumoase nu cunosc o altă oglindă decît aceasta: dacă prin voia Mnemosynei cea cu strălucitoare diademă se află, în cîntecele vestite ale poeților, o răsplată a trudei (*Nemeice* VII, 11—16). Doarme gloria faptelor din trecut și uitată de oameni rămîne, dacă nu atinge aleasa floare a înțelepciunii, cufundîndu-se în rîurile strălucitoare ale poeziei[104]. (*Isthmice* VII, 16—19).

Fr. 78

Mult mai mult decît faptele trăiește cuvîntul pe care buzele, inspirate de Charite, din adîncuri de suflet îl aduc la lumină[105] (*Nemeice* IV, 6—8). Dacă cineva a rostit cuvinte frumoase, nemuritor prin vremi răzbate glasul [versurilor sale]; nestinsă, raza faptelor de seamă pămîntul copleșit de roade și-ntinsul mării veșnic luminează (*Isthmice* IV, 40—42).

Așa cum remarcă C. M. Bowra (*Pindar*, Oxford, 1964, p. 1), nici un poet grec nu se arată mai preocupat de obiectul artei sale, ca Pindar. Tendința de teoretizare manifestată în numeroasele reflecții asupra naturii, mijloacelor de expresie și funcției poeziei, ca și asupra statutului poetului, prezente în întreaga sa operă, dovedesc o meditație continuă asupra fenomenului artistic, ceea ce a determinat critica modernă să încerce stabilirea coordonatelor unei poetici pindarice; s-a făcut chiar observația (G. F. Gianotti, *op. cit.*, pp. 39—40) că examinarea acestui aspect al operei lui Pindar ar putea aduce o importantă contribuție la cunoașterea esteticii antice, suplinind într-o oarecare măsură golul lăsat de Aristotel în *Poetica* prin omisiunea tratării poeziei lirice. Nefiind însă vorba de o poetică sistematică (cf. U. Wilamowitz-Moellendorff, *op. cit.*, p 392), ci de una care se constituie odată cu poezia, conștiința și aprofundarea ei luînd ființă pe măsură ce Pindar își compune odele (cf. M. Untersteiner, *La formazione poetica di Pindaro*, Messina—Firenze, 1951, p. 20), ea trebuie dedusă și reconstituită din afirmațiile risipite în întreaga operă, adesea ascunse sub haina simbolului sau metaforei.

Problema esențială pentru Pindar este aceea a genezei poeziei, în al cărei proces poetul pune pe prim-plan inspirația divină (cf. *fr.* 58—62). Amploarea, importanța și semnificațiile atribuite de Pindar acestui motiv, tradițional în poezia arhaică, vin în contrast cu tendința predecesorilor și contemporanilor săi (vizibilă mai ales la un spirit raționalist ca Simo-

nides din Ceos) de a-l reduce tot mai mult la o simplă formulă convențională. Pentru Pindar momentul inspirației reprezintă un act cognitiv, prin care omniscienta divină, transmisă poetului sub forma unei revelații, devine in el o calitate permanentă ce prezidează procesul creator, implicîndu-i atît imaginația, cît și mijloacele expresive și însăși materia poeziei (cf. A. Sperduti, *Divine Nature of Poetry in Antiquity*, „Trans. and Proc. of Am. Philol. Ass." 81, 1950, p. 233, *apud* G. F. Gianotti, *op. cit.*, p. 54). Sfera poeziei se interferează așadar cu ceea ce în concepția lui Pindar reprezintă sfera înțelepciunii în sens larg, ambele fiind inoculate în natura umană ca dar divin, deschizător al drumului spre adevărata cunoaștere (vd. și comentariul la *fr. 12—23*), ceea ce permite stabilirea unui semn de egalitate între ele. (Este semnificativ faptul că Pindar recurge de obicei la termenul *sophia* pentru a desemna poezia și la cel de *sophos* pentru a desemna poetul). În virtutea superiorității ce decurge din legătura sa cu sfera divinului, care-l înzestrează cu capacitatea de a descoperi ceea ce rămîne ascuns muritorilor (cf. *fr. 59*), transformînd inspirația în dar profetic, poetul-*sophos* este în același timp un *poeta-vates*; deci se poate proclama herald, interpret sau profet al Muzelor (cf. *fr. 62*), calitate care apropie poezia de arta mantică (cf. *fr. 94 a, 5 SM*). În această perspectivă se pune și problema relației dintre poezie și adevăr (cf. *fr. 71—72*), un adevăr mitic, atemporal, ce ține de realitatea primordială („istoria sacră" a zeilor și eroilor), a cărui revelație poetul inspirat este convins că o posedă, fiind deci iu măsură să respingă falsul generat de plăsmuiri amăgitoare.

Se precizează astfel condiția poetului, care nu este simplu instrument al divinității, ci „colaborator" al ei (cf. G. F. Gianotti, *op. cit.*, p. 65), exercitîndu-și autonomia în cadrul formei prin care materializează inspirația cu ajutorul artei proprii, ce constă in cuvînt (cf. *Nem.* IV, 6—8, respectiv *fr. 78*) și ritm muzical (exprimat metaforic în *fr. 63*: „trestiile flautului"). Pe acest plan, Pindar își afirmă deplin conștiința propriei capacități artistice și a originalității sale, atît în raport cu poeții rivali, cît și cu tradiția genului literar pe care-l cultivă, punînd în evidență aspectul tehnic al *sophiei*, înțeles ca iscusință în activitatea sa specifică. (G. F. Gianotti, *op. cit.*, pp. 106—107, observă că activitatea poetică, în toată complexitatea ei, se desfășoară pentru Pindar între cei doi poli reprezentați de cele două aspecte ale *sophiei* existente la el, care ar corespunde, în cadrul legilor și clasificărilor genului literar, conceptelor *nomos* și *physis*).

În acest sens, atenția lui Pindar se concentrează asupra structurii compoziționale a epinikiei (oda triumfală), căreia tradiția genului îi impune o schemă fixă, reunind teme diferite (elogiul atletului învingător, al familiei și cetății sale; nararea unui mit; considerațiuni filosofice, de obicei nuanțate etic). Teoria lui asupra libertății pe care poetul și-o poate lua față de această schemă se bazează pe modul personal de aplicare a două principii fundamentale (în coexistența cărora M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 97, vede esența tematică a odei pindarice): cel al selecției, exprimat de conceptul καιρός (cf. *fr. 66; 68*), interpretat ca funcție estetică a măsurii, ca lege supremă a compoziției (cf. H. Gundert, *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt a.M., 1935, p. 63), cerînd adaptarea formei la subiect (cf. *fr. 67*); cel al unității formale, rezultată din împletirea armonioasă (ποικιλία) a elementelor multiple și variate impuse de tradiție, astfel

încît să alcătuiască un ansamblu coerent. În aplicarea creatoare a acestor principii Pindar își proclamă spiritul novator cel mai adesea prin metafora „drumului" scurt, deosebit de cel tradițional, expresie a descoperirii unui mod propriu de a face poezie, prin care devine model de urmat pentru ceilalți poeți (cf. *fr. 65*).

Ca reprezentant al liricii corale, Pindar este conștient de obligația poetului de a *instrui*; el vede în poezie un instrument de educație etică (cf. *fr. 73*), idee sugerată sau exprimată direct în secțiunea gnomică a fiecărei ode (vd. comentariul la *fr. 1—11*), subliniată de însăși alegerea temelor mitice, ai căror eroi servesc drept paradigme ideale pentru eroii din arenă (cf. C. M. Bowra, *op. cit.*, p. 98; J. H. Finley Jr., *Pindar and Aeschylus*, Cambridge Mass., 1955, p. 40). Dar poezia, emanație a cîntecului Muzelor și Charitelor, are și calitatea de a trezi, prin vraja incantatorie a frumuseții ei, starea de bucurie în sufletul auditorilor (cf. *fr. 74*). Funcția poeziei ar consta, așadar, într-o dublă terapeutică: estetică și morală, cu efectele unei *katharsis*.

În cadrul specific al relației cauzale dintre victoria agonală și poezie, Pindar vede în inmul triumfal o obligație morală față de atletul care i-a oferit ocazia cîntecului (cf. *fr. 75*) și totodată o recompensă pentru efortul atletului (cf. *fr. 77*), destinată să graveze în memoria generațiilor faptele meritorii. În precizarea acestei relații, Pindar găsește prilejul de a sublinia superioritatea artei față de orice altă formă de activitate umană; afirmînd caracterul universal și etern al poeziei, el recunoaște în artă singurul mod prin care omul poate învinge limitele efemerei sale condiții (cf. *fr. 76—78*). Elogiul artei și al artistului se înalță pînă la proiectarea poeziei într-o viziune cosmică (cf. *Pyth.* I, 1 -12 și ampla analiză a lui G. F. Gianotti, *op. cit.*, p. 55 sqq.), în care cîntecul corului, comparabil cu cel al Muzelor în Olimp, este condus de poet ca de un corespondent terestru al lui Apollon, inspiratorul și modelul său. Asocierea nu este întîmplătoare; întreaga poezie pindarică se află sub semnul lui Apollon, a cărui natură constă în măsură și ordine, proporție și armonie, în tot ce, depășind existența multiformă a individualului și efemerului, atinge domeniul pur al formelor perene.



NOTE

[1] Pămîntul (Gaia), după tradiția hesiodică.

[2] În original τὸ μὲν οὐδέν. După R. A. Prier, *Archaic Logic*, Ed. Mouton, Haga-Paris, 1976, p. 101, poetul situează aici întreaga existență reală în „cerul de aramă", deci în lumea zeilor. În acest caz, Pindar ar vedea omul ca non-existență în sens parmenidian, „din punct de vedere vizual fiind vorba de o dichotomie inalterabilă între lumea non-existentului (τὸ μὲν οὐδέν) și lumea pozitivă a zeilor". Credem însă că este exagerat să se vadă aici o apropiere între Pindar și școala eleaților; este mai degrabă expresia unui gînd de nuanță pesimistă cu privire la fragilitatea și limitele vieții umane, familiar tradiției poetice grecești, pe care poetul il echilibrează în versurile următoare relevînd măreția spiritului, prin care omul se apropie de măreția zeilor. (Această dublă caracterizare este constantă în concepția lui Pindar.) Corelînd pasajul cu ideea generală a dependenței omului de divinitate, prezentă în poezia pindarică, R. Schaerer, *L'Homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, Paris, Payot, 1958, p. 145, îl interpretează astfel: „omul este deci ceva intermediar între o absență și o prezență, pentru că neantul său este asemănător substanței divine; nu se poate spune despre el că este «nimic», întrucît există prin favoarea divină, dar, din același motiv, el nu este nimic prin sine".

[3] Am interpretat termenul original (φύσις) ca natură umană în sens larg. A. Puech îl delimitează la „notre être physique" (cf. și R. Schaerer, *loc. cit.*), accentuîndu-i nuanța antitetică față de νόος (spirit, sfera gîndirii), cu care este corelat în text.

[4] Pentru a desemna gradul cel mai înalt al fericirii umane și în același timp dependența acesteia de bunăvoința divină, Pindar introduce în lexicul epiniciilor familia de termeni εὐδαίμων/εὐδαιμονία (εὐ + δαίμων = cel ce are pe lîngă el un zeu favorabil), termeni preluați mai tîrziu de filosofie (cf. G. F. Gianotti, *Per una poetica pindarica*, Torino, Paravia, 1975, p. 132 și n. 8).

[5] Pindar definește poetul prin termenul σοφός, (înțelept), considerîndu-l posesor al unei cunoașteri superioare, transmise de divinitate prin inspirație. (Vd. comentariul la *fr. 58—78*).

[6] Coroana de laur, premiul acordat învingătorilor la Jocurile Pythice, pe care tatăl atletului celebrat în această odă (Hippokleas din Thessalia, cîștigător al cursei duble), o primise și el de două ori la aceleași jocuri, la cursa de hopliți.

[7] Popor legendar, legat de cultul lui Apollon, situat de obicei în nordul Asiei și Europei, dincolo de ținuturile cunoscute. (Despre caracteristicile reprezentării lor, cf. *fr. 57* și comentariul; detalii și la Diod. Sic. II, 47). Aici sînt invocați ca simbol al limitelor insurmontabile pentru om.

[8] Oda este dedicată lui Aristokleides din Egina, descendent al unei familii aristocrate, pentru victoria la pankration.

[9] Coloanele lui Herakles corespund Gibraltarului sau Gadesului (azi Cadix, în Peninsula Iberică) și reprezentau pentru antici extremitatea de apus a pămîntului. Aici exprimă metaforic ideea măsurii ca limită (cf. și *Isth.* IV, 11—12; *Nem.* IV, 69).

[10] Tiran al cetății Akragas din Sicilia, vestită pentru tradițiile ei culturale. Oda îi este dedicată pentru victoria la cursa de care (cf. și *Ol.* II–III).

[11] Versurile reunite în acest fragment nu sînt decît o preluare a maximelor pe care tradiția le atribuia celor șapte înțelepți; le-am inclus aici pentru că exprimă direct adeziunea lui Pindar la preceptele apollinice legate de măsură, citate insistent în opera sa.

[12] Aluzie la legenda despre sacrilegiul lui Ixion, rege al lapiților, care, încercînd s-o seducă pe Hera după ce i se făcuse favoarea de a urca în Olimp, a fost pedepsit de Zeus prin țintuirea pentru vecie pe o roată de foc. Conceptul de ὕβρις, fundamental în gîndirea arhaică greacă, exprimă culpa supremă (cf. Theognis 151–152) de care se poate face vinovat un om prin încălcarea măsurii, ceea ce echivalează cu violența și nedreptatea, ale căror efecte se repercutează asupra întregii ordini universale, făcînd necesară aplicarea justiției divine. Extinderea sa la o dimensiune universală a fost privită ca „semn al unui tip de gîndire care dezvoltă conceptul de *hybris* mai degrabă *sub specie pietatis* decît *sub specie iuris*" (C. Del Grande, *Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante*, Napoli, 1947, p. 53, *apud* Zoe Petre, *Premise ale formării conceptului de polis*, „St. Cls." XVII, 1977, p. 12; Z. Petre, *loc. cit.*, explică aceasta prin faptul că nu exista încă „un domeniu politic structurat care să reglementeze dreptatea și nedreptatea, care să se interpună între oameni și univers". Despre raportul *hybris—dike* în epoca arhaică, văzut ca o „caracteristică a civilizației culpei", E. R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, trad. it., Firenze, La nuova Italia, 1959, pp. 39–46).

[13] În original κόρος, care mai poate avea sensul de „nesaț", „lăcomie", „exces". La Pindar apare ca fiu al *hybris*-ei (*fr. 55*, respectiv *Ol.* XIII, 10; cf. și Herodot VIII, 77), în timp ce la alți poeți raportul este inversat (Solon, *fr. 3,8–9* și *fr. 5,9–10* Diehl; Theognis 1174–1175 etc.). Indiferent însă de filiație, cele două concepte sînt privite întotdeauna într-o strînsă reciprocitate.

[14] În original ταχύποτμον, termen de rezonanță epică (cf. Hom., *Od.* I, 266: ὠκύμοροι), compus de Pindar cu ajutorul unui cuvînt prin care definește adesea destinul (πότμος).

[15] În original τέχναι, termen cu numeroase conotații, ținînd de abilitatea practică. La Pindar τέχνη reprezintă totalitatea resurselor prin care este pusă în valoare posibilitatea de cunoaștere (σοφία) inoculată în natura umană (cf. Giuliana Lanata, *Poetica pre-platonica*, Firenze, La Nuova Italia, 1963, pp. 83–84).

[16] Originalul indică numai φυά (formă dorică pentru φύσις — natură); specificarea din traducere („propria natură") este sugerată de context, care se referă la calitățile înnăscute ce-l particularizează pe fiecare om. Un loc bine precizat își va găsi natura individuală abia în concepțiile stoicismului tîrziu; Cicero (*De off.* I, 110), urmîndu-l pe Panaitios, va face același îndemn spre urmarea naturii proprii, ca cel adresat de Pindar aici.

[17] Am tradus astfel σοφίαι (înțelepciuni), sfera cunoașterii fiind indisolubil legată în concepția lui Pindar de cea a înțelepciunii, dependentă la rîndul ei de înzestrarea naturală. De aici opoziția permanentă între φυά, germenele „adevăratei" cunoașteri, și „virtuțile învățate" (διδακταὶ ἀρεταί), adică formate prin învățătură, considerate artificiale și ineficiente.

[18] În original συγγενεῖ εὐδοξίᾳ, privită aici ca totalitate a virtuţilor înnăscute.

[19] Adică „îndoctrinaţii" (μαθόντες); am încercat să redăm în traducere intenţia peiorativă din original. Trebuie să precizăm însă că Pindar nu dispreţuieşte învăţătura în sine, ci o consideră insuficientă dacă nu se grefează pe calităţi naturale; dispreţuiţi sînt cei ce se rezumă la ea, înmagazinînd cunoştinţe fără discernămînt. Concepţia lui Pindar despre σοφός a suscitat ecouri polemice (cf. Bacch., *fr. 5* Maehler; Eschil, *fr. 390* şi *391* Nauck).

[20] Pasajul este celebru şi foarte discutat încă din antichitate. În contrastul dintre imaginea vulturului lui Zeus, „simbol al orgoliului de poet" (W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I, trad. it., Firenze, 1959, p. 397), şi corbii croncănind în van, scholiaştii au văzut accente ale polemicii lui Pindar cu poeţii rivali (Simonides, Bacchylides). Aici Pindar îşi afirmă superioritatea aplicînd la el însuşi teoria despre înţelept ca cel ce „ştie multe prin natură"; alteori se apără de invidia calomniatoare (cf. *Pyth.* II, 52 sqq.). Aluzii polemice pot fi ghicite şi în *Ol.* IX, 47; VI, 82 sqq.; *Nem.* V, 20 etc. (Detalii despre această rivalitate şi cauzele ei, la G. F. Gianotti, *op. cit.*, pp. 36—37).

[21] Versul, citat de Stob., *Ecl.* 2, 1, 2, era cunoscut şi de Platon (care-l parafrazează în *Statul* 457 B) şi se referă, după cum ne informează sursa, la filosofii naturalişti (φυσιόλογοι). G. F. Gianotti, *op. cit.*, p. 104 (citîndu-l pe B. Gladigow, *Sophia und Kosmos*, Hildesheim, 1965, p. 50) observă că, deşi numeroase elemente par să-l apropie pe Pindar de filosofia pre- şi post-socratică, cercetarea naturii şi a principiilor ei nu pot fi considerate pozitiv de un poet ce se declară convins că toate vin de la zei, văzînd deci în divinitate cauza primă a tuturor evenimentelor (cf. *Pyth.* V, 25).

[22] În original λῆμα, referindu-se la curajul în luptă, la tăria de caracter.

[23] Celebru atlet, descendent al unei ilustre familii din Rhodos (de neam regesc, după Pausanias IV, 24, 1), care a dat Greciei generaţii întregi de învingători la jocurile panelenice. Se spune că oda dedicată de Pindar a fost gravată cu litere de aur în templul Athenei din Lindos.

[24] Fiul lui Xenocrates din Akragas (fratele tiranului Theron); învingător la cursa de care, celebrată aici, fusese tatăl său, proprietarul atelajului, dar Pindar îl elogiază pe fiu pentru că el condusese de fapt carul.

[25] Membru al familiei aristocrate a Aleuazilor, învingător la cursa dublă, la Jocurile pythice. Oda, compusă în jurul anului 501 î.e.n., este cel mai vechi dintre poemele pindarice care s-au păstrat.

[26] În original ὀρθοβούλοισι μαχαναῖς. Termenul μαχανά (formă dorică pentru μηχανή) semnifică la Pindar „posibilitatea" pe care zeul o oferă omului pentru a putea acţiona asupra calităţilor înnăscute pe care i le inoculează (cf. G. Lanata, *op. cit.*, p. 82).

[27] Cf. nota precedentă.

[28] Pindar utilizează aici verbul φύω, tradus textual, pentru a da o imagine plastică acţiunii divine in om.

[29] Comentînd aceste versuri, B. Gladigow, *op. cit.*, p. 42 (*ap.* G. F. Gianotti, *op. cit.*, p. 102) vede în figura înţeleptului concepută de Pindar o poziţie intermediară între aristocrat şi înţelept. Poate mai exact spus ar fi: un înţelept dublat de un aristocrat.

[31] Cf. *Ol.* IX, 28—29, unde poetul adaugă că aceste calităţi sînt un dar al divinităţii.

[32] În original θεότιμος. După H. Gundert, *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt a.M., 1935, pp. 26—27, τιμή (onoarea) este tot ceea ce distinge un om, ea semnificînd nu numai onoarea, demnitatea şi consideraţia de care se bucură, ci şi calitatea însăşi în virtutea căreia este onorat, deci τιμή este echivalentă cu ἀρετή. Dar în timp ce aceasta din urmă este esenţa actelor deosebite ale individului uman, τιμή indică valoarea la care el se ridică prin intermediul virtuţilor sale.

[32] Ideea că numai zeii posedă cunoaşterea absolută, iar omul nu poate investiga voinţa divină este un loc comun în poezia lirică greacă (cf. şi Semonides din Amorgos, *fr. 1,1 sqq.* Diehl; Theognis 140—142; Bacchylides X, 35—47 etc.).

[33] Am tradus astfel προμαθείας ῥοαί; este vorba de cunoaşterea anticipată a evenimentelor, asemănătoare cu clarviziunea mantică. Din aceeaşi familie de termeni face parte şi numele lui Prometeu.

[34] Textul dintre paranteze drepte este conjecturat de O. Schroeder.

[35] Aceeaşi credinţă despre eclipsă ca efect al voinţei divine apare şi în *fr. 108 b* SM.

[36] Vers celebru, inspirat probabil din Homer, *Od.* XI, 207, formulat aproape identic de Sofocle, *fr. 13* Pearson; la fiecare dintre cei trei poeţi ideea apare însă altfel nuanţată. După G. F. Gianotti, *op. cit.*, p. 132, întreg pasajul este semnificativ pentru concepţia lui Pindar despre condiţia omului, raza divină din versul următor, ce-i iluminează viaţa, sfîrşind prin a atenua antiteza dintre neantul acesteia şi infinita putere a zeilor (redată de poet mai ales în *Nem.* VI, 1—7).

[37] Tiran al Syracusei şi fondator al cetăţii Etna, glorificat de Pindar in mai multe ode (*Ol.* I; *Pyth.* I—III) pentru victoriile la cursa de care sau la cea ecvestră, căruia poetul i-a fost şi oaspete după anul 480 î.e.n.

[38] În original ἀγαθοί (buni, capabili, valoroşi), aici echivalent cu sensul dat de noi în traducere. Îndemnul de a ascunde suferinţa şi de a dezvălui numai aspectele bune şi frumoase ale vieţii (în care B. Gentili, *Verità e accordo contrattuale [σύνθεσις] in Pindaro, fr. 205 Sn.-Maehl.* „Illinois Classical Studies", VI, 2, 1981, pp. 216—217, vede pe bună dreptate nu numai o regulă de viaţă, ci şi „una norma di professione artistica") anunţă ceea ce în clasicismul grec va deveni o convenţie etică esenţială (bazată pe ideea demnităţii umane), cu corelativul ei estetic. Este ceea ce F. Nietzsche, referindu-se la tragedia sec. V î.e.n., numeşte „das Apollinische der Maske" (*Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, Leipzig, 1930, p. 91). Ideea este clar formulată în *fr. 42* SM şi tot în acest sens trebuie înţeleasă afirmaţia poetului că uneori tăcerea e tot lucrul cel mai înţelept (cf. *Nem.* V, 16 sq.).

[39] Pindar numeşte aici zeii prin termenul μακαροί (cf. şi *Pyth.* III, 103—106; *fr. 33* SM), adică „fericiţi", acesta fiind unul dintre atributele lor absolute, definind fericirea eternă (în contrast cu cea umană, fluctuantă şi trecătoare). Prin extensie, termenul este utilizat şi pentru a desemna morţii din Cîmpiile Elysee.

[40] Guido De Ruggiero, *Storia della filosofia*, I, Bari, Laterza, 1938, p. 54, vede în concepţia lui Pindar despre divinitate „intuiţii monoteistice", afirmaţie cu care nu putem fi de acord, deşi Pindar şi contemporanii lui îl identifică pe Zeus cu ordinea cosmică. Este vorba mai degrabă de

conştiinţa unităţii lumii divine, fie că apare vag, nedeterminat, ca în acest fragment (θεός), fie sub mai multe figuri de zei; nici unul dintre ei nu reprezintă în ochii poetului (sau ai oricărui grec din sec. V) o singură calitate, manifestîndu-se într-o singură direcţie a vieţii, ci fiecare iluminează întreaga existenţă umană. Divinitatea este concepută ca o totalitate, o lume perfectă în ea însăşi, în care străvechea natură sacră apare transfigurată într-o realitate superioară, a cărei armonie se reflectă în figura lui Zeus, suveranul suprem (cf. W. F. Otto, *Gli dèi della Grecia*, trad. it., Firenze, 1968, pp. 201–214).

[41] Fluviu din Hades, ce apare încă la Homer (*Od.* X, 513), al cărui nume este derivat din ἄχος (durere). Zeii sînt „scutiţi" de apele lui pentru că, necunoscînd moartea, nu ajung în Hades.

[42] Este vorba aici de destinul personal, legat în contextul odei de caracterul nativ al talentului.

[43] Personificare a timpului (care nu trebuie confundat cu Kronos, tatăl lui Zeus).

[44] Zeii. Cf. nota 39.

[45] Este pusă în lumină acţiunea restauratoare a timpului, care, prin justeţea verdictului dat asupra autenticităţii lucrurilor, le restabileşte adevărata ordine (cf. G. F. Gianotti, *op. cit.*, p. 76). Cf. şi *Ol.* I, 34, unde zilele viitoare sînt numite, din acelaşi motiv, „martorii cei mai înţelepţi".

[46] Aici timpul este redat prin termenul αἰών (eternitate, timp ciclic); epitetul δόλιος (viclean, înşelător) exprimă sentimentul de incertitudine al omului faţă de necunoscutul pe care i-l rezervă scurgerea sa.

[47] Textual: „imaginea vieţii", cu nuanţa de „viaţă eternă", aşa cum este conceput sufletul în concepţia orfico-pythagoreică (reprezentat aici ca „imagine"). Identitatea semantică dintre suflet (ψυχή) şi imagine (εἴδωλον) este explicată de Plutarch., *De fac. lun.* 28–30, 943 d–946 a, unde, expunînd teoria după care fiinţa umană este constituită din trei părţi distincte, de natură diferită: σῶμα (trup), ψυχή (suflet), νοῦς (spirit), arată că spiritul este cel care îşi imprimă propria formă sufletului, iar acesta trupului. Întrucît sufletul, chiar şi după moarte, desprins de corp, îşi păstrează multă vreme forma, este numit „imagine" (sau „aparenţă"); deci εἴδωλον reprezintă forma sufletului. Acesta este şi sensul dat aici de Pindar expresiei αἰῶνος εἴδωλον.

[48] În original πένθος (durere, suferinţă). Textul pindaric se referă la suferinţa provocată de conştiinţa unei culpe (sau greşeli), noţiune strîns legată de suflet în gîndirea orfico-pythagoreică.

[49] Aluzie la un străvechi rit de purificare, a cărui interpretare a rămas incertă. A. Dieterich, *Nekyia*, Darmstadt, 1969, p. 112, presupune că ar fi vorba de un element delphic, răstimpul de opt ani fiind cel al expierii lui Apollon şi Herakles. Alte interpretări la E. Rohde, *Psyché*, trad. fr., Paris, Payot, 1928, p. 436, n. 3; A. Puech (Pindare, IV, *ed. cit.*, p. 209).

[50] Cf. Empedocles, fr. 146; cf. şi Homer, *Od.* XVII, 384.

[51] În original τελευτή, termen iniţiatic. Sursa acestui fragment pare să fie Hom., *Hymn. Demetr.* 480, care l-a inspirat şi pe Sofocle în *fr.* 837 P.

[52] Textul este susceptibil unei duble interpretări: „nopţi egale cu zilele" sau ca în versiunea noastră, semnificînd prezenţa perpetuă a luminii, variantă care este, credem, mai apropiată de semnificaţia generală a imaginii Insulei Fericiţilor.

[53] Pe pămînt și în Hades, de-a lungul morților și reîncarnărilor succesive, destinate să readucă sufletele la puritatea inițială. (Despre caracterul tardiv al aportului orfic reprezentat de motivul pedepselor din Hades la doctrina pythagoreică a metempsihozei, Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, I, trad. fr., Paris, Payot, 1928, pp. 163—164).

[54] După E. Rohde, *op. cit.*, p. 438, n. 2, este vorba de un drum accesibil numai zeilor și sufletelor morților, situat la extremitatea occidentală a pămîntului (un drum al zeilor special, ca în grota Nimfelor din Hom., *Od.* XIII, 112). S-ar putea să aibă aceeași semnificație cu drumul nocturn în Infern al zeului Ra, din cărțile sacre egiptene, accesibil fără pericole și obstacole numai favoriților zeului, care-l cunosc dinainte, deci inițiaților. (Detalii la P. Santarcangeli, *Nekyia*, Milano, 1980, p. 33). R. Schaerer, *op. cit.*, p. 140, îl interpretează în sens figurat, Zeus fiind în odele pindarice punctul de convergență universal, spre care conduce orice cale din orice punct, demersul comun tuturor odelor apărînd ca un fel de „regresiune ascendentă spre Zeus, pornind de la faptele umane".

[55] Cf. Hesiod, *Munci și zile* 164—166, unde este rezervată eroilor. La Homer, *Od.* IV, 562—569, apar, cu trăsături similare, Cîmpiile Elysee. Pindar lărgește sfera privilegiaților la toți oamenii drepți, purificați prin ciclul reîncarnărilor, introducînd motivul orfic al selecției prin judecata din Hades (preluat și de Platon, *Gorgias* 523 E—524 A). Indicații despre Insulele Fericiților apar și pe tăblițele orfice de la Eleutherna și Thurioi. Pentru pythagorei, ele sînt Soarele și Luna. Euripide, *Hippol.* 732 sqq., le identifică cu grădina Hesperidelor. Mai tîrziu vor fi obiect al celor mai felurite tentative de localizare, păstrînd însă totdeauna elementul solar. Tradiția lor este străveche și poate fi comparată cu legende similare din fondul egiptean, celtic etc. Această imagine specifică a lumii sufletelor, legată la multe popoare de simbolul insulei, a fost interpretată adesea de exegeții moderni ca expresie a dorinței de evaziune din viața cotidiană, ca o nostalgie a paradisului, a unei existențe la limitele nonexistenței. (O analiză a trăsăturilor comune cu mitul hyperboreenilor și cu cel al vîrstei de aur, la L. Gernet, *op. cit.*, pp. 139—153; despre motivul insulelor în mitologia popoarelor europene, P. Santarcangeli, *op. cit.*, pp. 59—76).

[56] Fiu al lui Iupiter și frate al lui Minos, vestit pentru spiritul său de dreptate, devenit după moarte unul dintre cei trei judecători din Hades. La Pindar apare pentru prima dată cu calificativul „drept" (Homer, *Od.* 565, îl numește „bălaiul Rhadamanthys").

[57] Pentru sufletele drepte, pentru „fericiți".

[58] Cf. Vergilius, *Eneida* VI, 642—644, care a preluat de la Pindar numeroase detalii în reprezentarea Cîmpiilor Elysee.

[59] Este vorba de inițiați, care suportă ușor moartea pentru că îi cunosc misterul prin practica inițierii. Cf. *fr.* *46*.

[60] Textul dintre paranteze drepte reproduce parafrazarea lui Plutarch, care citează versul pindaric în *De lat. viv.* 1, 1 și *De aud. poet.* 2, p. 17 C.

[61] Destinul este definit aici ca necesitate absolută sau constrîngere (ἀνάγκη). De obicei Pindar uzează de termenii μοῖρα, πότμος, μόρσιμον, care implică ideea de „parte" („ce ți-e dat") sau de fatalitate.

[62] Ultima frază a fragmentului nefiind în întregime citată de Platon, iar papirusul care l-a conservat fiind mutilat, a fost stabilită după conjecturile prezente în ediția Snell-Maehler.

[63] Termenul din original (εὐθύγλωσσος) se poate interpreta și ca „deschis", „franc".

[64] Primul rege al dorienilor, despre care se spunea că l-ar fi adoptat pe Hyllos, fiul lui Herakles, acordîndu-i drepturi egale cu ale sale.

[65] Etna, întemeiată de Hieron înainte de 470 î.e.n., cînd i se dedică oda. Deinomenes este fiul său.

[66] Principiile personificate aici sînt Ordinea (Eunomia), asigurată de legi bune, Pacea (Eirene) și Dreptatea (Dike). Themis este dreptul natural, care stă la baza celui civil. Despre Hybris și Koros, cf. notele 12—13.

[67] Elogiul condiției de mijloc apare și la Archilochos, *fr. 22* Diehl și Phokylides, *fr. 12* Diehl. La Euripide va fi dezvoltat în mai multe piese, ca omagiu adus guvernării democratice a Atenei. Pe această concepție se va baza Aristotel în *Politica* și în tratatele de etică.

[68] Fiul lui Zeus și al Danaei, cel ce a ucis Meduza. Călătoria sa în țara hyperboreenilor, despre care nu se știe nimic din alte surse, i-a fost sugerată probabil lui Pinda de o variantă mai rară a mitului.

[69] Apollon, de al cărui cult îi lega tradiția.

[70] În original ἀοιδᾷ, aici în sensul de poezie. Termenul este adecvat pentru definirea odei triumfale, pentru că poetul coral trebuia să fie și compozitor, iar reprezentarea acestui gen de poezie, însoțită de dansuri și acompaniament de liră, era un adevărat spectacol.

[71] În original πιθεῖν σοφούς (textual: „să-i convingă pe poeți"). Actul inspirației este privit ca o persuasiune operată de divinitate în om, deci ca o activitate a spiritului care poate impune în mod irațional o cunoaștere, cum va preciza Gorgias, *Hel.* 8 (cf. M. Untersteiner, *La formazione poetica di Pindaro*, Messina—Firenze, 1951, pp. 133—134).

[72] Adică legea de a instrui pe poeți. Motivul omniscienței Muzelor este o reminiscență homerică și hesiodică (cf. *Il.* II, 485; *Theog.* 38). Ca fiice ale Mnemosynei, omniscienta lor se naște din memorie, trăsătură pe care Pindar o subliniază numindu-le μναμονόοι (*fr. 341* SM). Tot acest pasaj, reprodus aproape identic în *Pean* VII b, 10—17, se pare că a devenit în antichitate un *topos* al doctrinei inspirației și a avut ecou și la Platon, *Phaidr.* 245 A (cf. P. Friedländer, „Class. Philol." 36, 1941, pp. 51—52, ap. G. Lanata, *op. cit.*, p. 79).

[73] Imaginea mierii de albine (cf. *Ol.* X, 98; XI, 4; *Nem.* III, 77; VII, 11; *Isth.* II, 32 etc.) este considerată de J. Duchemin, *Pindare poète et prophète*, Paris, 1955, pp. 250—252 ca asociată simbolic valorii profetice a poeziei; G. Lanata, *op. cit.*, p. 80, o leagă de conceptul καιρός, reprezentînd deci poezia ca alegere. (Vd. comentariul la *fr. 58—78*).

[74] Este vorba de theoxenii, sărbători religioase unde zeii erau reprezentați ca asistînd la banchetul ce li se oferea (așa cum precizează și numele sărbătorii). Aici este vorba de theoxeniile de la Delfi. Despre semnificația primitivă a acestor sărbători, „care se adresează mai degrabă unor *numina*, mai aproape de umanitate și natură decît zeii Olimpului", vd. L. Gernet, *op. cit.*, p. 33.

[75] Pindar urmează aici tradiția hesiodică, după care Mnemosyne era fiică a lui Uranos, soră a lui Kronos și mamă a Muzelor (cf. *Theog.* 54; 135 și 915 sq.). Despre funcția ei în poezia pindarică, atît ca divinitate cît și ca memorie divinizată, vd. G. F. Gianotti, *op. cit.*, p. 61 și notele.

[76] Munte din Beoţia, considerat reşedinţă a Muzelor. (De aici şi denumirea de *Helikoniades* — cf. *Isth.* VIII, 57). Alteori Muzele sînt numite Pieride, după ţinutul lor originar (cf. *Ol.* X, 96; *Pyth.* I, 14 etc.).

[77] Rîu din apropierea Thebei, pe malul căruia se afla vestita cetate Orchomenos, datînd din epoca miceniană. La Orchomenos exista un străvechi cult al Charitelor (amintit şi în *Pyth.* XII, 26; cf. şi Pausanias IX, 35—39). Detalii despre acest cult la Maria Rocchi, *Contributi allo studio delle Charites*, I, „St. Cls." XVIII, 1979, pp. 5—16, în special 10—15.

[78] Charitele sînt, alături de Muze şi Apollon (cf. *fr. 52 c* SM), divinităţi tutelare ale activităţii poetice. La Pindar se bucură de o mare atenţie, ele generînd calitatea esenţială pe plan estetic a poeziei, farmecul (χάρις); poetul le invocă frecvent, proclamîndu-se cultivator al grădinii lor (cf. *Ol.* IX, 21—29), numind oda triumfală „floare a Charitelor" (*Isth.* VIII, 16), văzînd în lumina lor lumina poeziei însăşi (*Pyth.* IX, 89 a-90). Contribuţia Charitelor la actul de geneză a poeziei este pusă in evidenţă în numeroase pasaje (*Pyth.* IX, 2—3; *Nem.* IV, 7; V, 54; *Isth.* V, 21 etc.). Frecvenţa invocării lor, ca şi multiplele semnificaţii atribuite de poet, au făcut pe unii comentatori să vadă în Charite divinităţi pur pindarice.

[79] Denumire a locuitorilor cetăţii Orchomenos după numele lui Minyas, primul lor rege, tată al lui Orchomenos (eponimul cetăţii).

[80] Inspiraţia Muzelor devine pentru poet dar profetic, pentru că adevărul şi poezia acţionează în aceeaşi sferă: poezia, pusă sub tutela Muzelor şi a Mnemosynei, are sarcina de „a aminti", iar adevărul (ἀλήθεια), al cărui sens este contrar uitării (λήθη), este chiar „amintirea" din care se întrupează arta poeziei (cf. G. F. Gianotti, *op. cit.*, p. 64). Pentru o analiză aprofundată a conceptului de ἀλήθεια, vd. A. Dumitriu, *Alétheia*, Buc., 1984, în special pp. 220—261.

[81] Una dintre Oceanide, mama celor doi întemeietori (Ismenos şi Teneros) ai sanctuarului celebrat în paianul din care face parte acest fragment.

[82] Metafora săgeţilor (cf. şi *Ol.* I, 110—111; IX, 5—14) desemnează mijloacele şi scopurile propriei activităţi poetice. Arcul lui Apollon devine astfel „arc al Muzelor" sau „arcul poetului", simbolizînd capacitatea sa artistică (cf. J. Duchemin, *op. cit.*, p. 25; G. F. Gianotti, *op. cit.*, p. 67).

[83] J. Duchemin, *op. cit.*, p. 24 şi n. 1, p. 264, vede aici o trăsătură de ermetism esoteric; mai aproape de concepţia lui Pindar despre propria-i capacitate artistică ar fi însă interpretarea afirmaţiei ca expresie a orgoliului poetului-*sophos*, pe care numai cei asemenea lui, cu daruri înnăscute, îl pot înţelege direct.

[84] Poetul spune, textual, „pe drumul mare" (κατ' ἀμαξιτόν), înţelegînd prin aceasta rutina tradiţiei literare, faţă de care îşi afirmă autonomia.

[85] *Sophia* la care se referă aici Pindar semnifică o cunoaştere tehnică, proprie artei practicate de el, în care ştie că excelează. Despre contribuţia lui Pindar la istoria semantică a conceptului de *sophia*, vd. G. F. Gianotti, *op. cit.*, p. 100.

[86] În original κόρος, aici cu sensul de saţietate.

[87] În original ποικίλλειν, exprimînd alcătuirea armonioasă a odei prin înlănţuirea de motive variate, alese după criteriul καιρός, într-o

construcție unitară. Termenul pune în valoare ideea că poezia este compoziție (cf. G. Lanata, *op. cit.*, p. 90).

[88] În legătură cu semnificația la Pindar a conceptului καιρός, enunțat aici, cf. comentariul la *fr. 58—78*.

[89] „Un fel de duh al cugetului dedublat, inspiratorul celor mai intime gînduri. Se prefigurează aici o concepție socratică despre *daimon*, parțial spiritualistă, teoretizată ulterior de Platon și Plutarh (...). S-ar părea că Pindar își manifestă aici cu o superbă cutezanță neatîrnarea față de orice tutelă impusă dinafară de puternicii zilei" (M. Nasta, n. 31 la *Pyth.* III, ed. Pindar, *Ode* II, București, Ed. Univers, 1975, pp. 77—78).

[90] Din nou este enunțat, metaforic de data aceasta, principiul compozițional al selecției temelor.

[91] În original τειχίζωμεν ποικίλον κόσμον αὐδάεντα ἐπέων, definind oda ca ansamblu organizat după legile urmate de construcția unui edificiu. Utilizarea verbului τειχίζειν (a construi), frecvent aplicat la Pindar procesului de compoziție, sugerează ideea că poetul își compune opera asemeni unui arhitect; în *Pyth.*, III, 113 ii numește chiar, pe aezii din vechime, „*arhitecți iscusiți*" (τέκτονες σοφοί). *Kosmos* reprezintă aici atît forma cît și conținutul cîntecului; aceeași expresie (κόσμος ἐπέων) și cu același sens poate fi semnalată la Solon, *fr. 2, 2* Diehl, ca și la Democrit sau Empedocles. Despre originea și tradiția acestei metafore pentru definirea poetului și a poeziei, B. Gentili, *La parola e il marmo: una discussione*, Dialoghi di archeologia 2 (nuova serie), 1981, p. 35.

[92] Coroana alcătuită de Muză exprimă concepția despre artă ca sinteză armonică (cf. M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 96); la fel ca într-o cunună, alternarea de acorduri și contraste, rezultată din varietatea elementelor ce o compun, trebuie să apară ca o unică imagine de ansamblu (cf. B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it., Torino, 1963, p. 133). — „Floarea de crin" culeasă din roua mării este metaforă pentru coral.

[93] Și Hesiod, *Theog.* 27—28, se arată preocupat de acest aspect al poeziei, vorbind despre „minciuni asemănătoare adevărului". (Pentru interpretarea hesiodică, vd. G. Lanata, *op. cit.*, p. 25.) Afirmația din acest fragment, corelată cu cea din *Nem.*, I, 18 *(fr. 72)*, poate fi interpretată ca veritabilă normă ce impune poetului respectarea adevărului, în concordanță cu concepția greacă a sec. V î.e.n. despre funcția acestuia de a răspunde realității evenimentelor (pusă în evidență de B. Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, Göttingen, 1978, p. 91 sqq.; vd. și A. M. Komornicka, *'Αλήθεια et ψεῦδος chez Pindare*, Eos 60, 1972, p. 236; B. Gentili, *Verità ...*, p. 215). B. Gentili, *La parola ...*, pp. 97—98; 100, subliniază faptul că la Pindar, indiferent de diferențele de atitudine sau limbaj, rămîne solid — într-o coherență de fond — „adevărul etic", regulă de viață ce devine ea însăși normă orientativă a profesiunii artistice, cu alte cuvinte o „etică profesională" (peremptoriu formulată în *fr. 205* SM).

[94] Aici Pindar se referă la caracterul amăgitor al farmecului personificat *(Charis)* din poveștile muritorilor, care nu este identic cu divinitățile ce prezidează geneza poeziei (Charitele). Pasajul abordează evident o problemă de ordin moral și în același timp de critică literară, din ambele perspective confirmîndu-se că aici *Charis* este înțeleasă ca aspect caracteristic al artei vorbirii (cf. G. F. Gianotti, *op. cit.*, pp. 79—80).

[95] Intervine din nou ideea că timpul este cel care restabilește adevărul. Cf. nota 45.

[96] În original σεμνός, interpretat de M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 79, n. 46, ca ceva existent în artă care amăgește fără să convingă cu adevărat ; în concepția lui Pindar, *semnos*-ului artei i se poate contrapune *semnos*-ul adevărului,.

[97] De aceea este necesară opera poetului-interpret, care cunoaște adevăratele valori (cf. G. Lanata, *op. cit.*, p. 90).

[98] Cf. nota 88.

[99] În sensul de : vrajă incantatorie a p ziei, un fel de magie a sunetelor, efect al simbiozei cuvîntului cu acompaniamentul muzical.

[100] G. F. Gianotti, *op. cit.*, pp. 125—126, este de părere că Pindar a vrut să exprime aici „calitatea psichagogică" a cîntecului față de ascultători, realizînd prin puterea sa fascinatorie, un moment de suspendare a timpului — momentul bucurei (εὐφροσύνη) — care, înăl ț du-i în sfera farmecului divin al cuvîntului inspirat de Muze, îi face să se bucure de un fragment de eternitate.

[101] Tînăr din vestita familie thebană a Kleonymizilor, învingător la pugilat.

[102] Eroi mitici descendenți din Eacos, fiu al lui Zeus și al Eginei, regele mirmidonilor, devenit după moarte unul dintre cei trei judecători din Hades. Ca eroi protectori ai Eginei (insula la care se referă aici poetul) sînt asociați gloriei atletului celebrat.

[103] Invocînd ținuturi considerate în antichitate puncte extreme ale pămîntului, Pindar sugerează ideea că poezia nu cunoaște limitele impuse vieții umane.

[104] Pindar evocă adesea imaginea apei pentru a indica aspecte proprii ale poeziei sau poezia însăși, apa fiind privită ca simbol al imortalității și în același timp al fluidității cîntecului. (Detalii la G. F. Gianotti, *op. cit.*, p. 113).

[105] Pindar exprimă aici atît ideea că poezia aduce faptelor deosebite nemurirea, cît și dubla ei natură, divină și umană, act de inspirație și în același timp de măiestrie a poetului.

SECȚIUNEA A III-A

TROPISMUL POLIS-ULUI



CUPRINS

TUCIDIDE

PERICLE

TUCIDIDE

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Istoriografia secolului lui Pericle este dominată de personalitatea lui Tucidide, fiul lui Oloros. S-a născut puţin înainte de anul 460 î.e.n.[1] din părinţi ce aparţineau înaltei aristocraţii ateniene. A fost, el însuşi, foarte avut. Printre cei ale căror lecţii le-a audiat au fost Anaxagoras şi Antiphon Retorul. Contemporan cu Prodicos, Protagoras, Socrate, Democrit, Hippocrates, acest istoriograf care se angajează în cuprinderea obiectului său ştiinţific, dacă nu ca filosof original, dar, sigur, ca gînditor ce nu ocoleşte chestiunile de filosofie socială dezbătute în timpul său şi nu se dezice de angajarea sa într-o anumită direcţie teoretică, adoptă teze analoge cu cele susţinute, referitor la o teză sau alta de cugetătorii pe care i-am numit. Sînt analogii ce poartă însă întotdeauna amprenta personalităţii sale intelectuale cum şi pe aceea a specificităţii obiectului său: istoria.

N-a jucat un rol important în viaţa publică, dar s-a interesat îndeaproape de ea. Ar fi fost de aşteptat ca, în virtutea originii sale familiale, să îmbrăţişeze mai degrabă vederi proaristocratice. Nu aşa s-a întîmplat. Într-o epocă ce stimula, spre cinstea ei, înfrăţirea condiţiei de intelectual cu aceea a spiritului nonconformist, înfrăţire care, la un gînditor atît de viguros ca Tucidide, trebuie să fi mers pînă la identificare, acesta, deşi vede şi critică aspru păcatele democraţiei ateniene, totuşi apreciază, probabil, ca şi — mai tîrziu — Aristotel, regimul democratic drept mai puţin rău decît cel aristocratic.

Ales strateg în anul 424, comite o eroare militară care-i aduce condamnarea, după unii, la moarte. Dacă aşa a fost cumva, a reuşit să scape. Îl aflăm într-un lung exil — 20 de ani — în timpul căruia pare să fi călătorit în nu puţine locuri. A murit prin 394, poate de moarte violentă. Opera sa, numită de el Πόλεμος τῶν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων (*Războiul peloponesienilor şi atenienilor*), a rămas în istoria culturii sub titulatura *Războiul peloponesiac* şi urma să acopere desigur întregul răstimp al conflictului, 432—404, dar, din motive necunoscute, se întrerupe abrupt la momentul anului 411 înainte de sfîrşitul războiului[2].

* * *

Dacă, sub raportul concentrării atenţiei asupra faptelor omeneşti de seamă — noutate semnificativă a epocii — ilustru deschizător de drum a fost Herodot, în celelalte privinţe însă autorul atenian îl depăşeşte pe cel din Halicarnas într-o măsură care, în raport cu diferenţa oarecum neînsemnată de vîrstă (sub 25 de ani), e surprinzător de mare.

Tucidide nu mai amestecă geograficul cu istoricul. El renunţă să mai vadă în istoriografie îndeletnicirea de a aranja faptele potrivit cerinţei de a măguli amorul propriu al poporului şi a-şi cîştiga astfel aplauzele, ci — vizînd critic chiar pe Herodot — renunţă la edulcorarea festivist-

eroică a relatărilor, chiar dacă astfel, spune el, textul său va fi mai puțin gustat. El trece deci de la atitudinea retorică în istorie, la cea științifică, convins că opera istoriografică trebuie să fie o κτῆμα ἐς ἀεί, o *achiziție pentru totdeauna*, adică pentru viitorime. În măsura în care, pătruns de un autentic ideal etic, acceptă și el că istoricul îndeplinește un rol educativ, el nu caută în istoria grecilor modelul de urmat, ci, prin contrast cu Herodot, îndeosebi comportamentele de neurmat pentru ca, evitîndu-le, atenienii acelui dureros sfîrșit de veac, al cincilea, să-și făurească un viitor mai senin. Dar, cu bune temeiuri, Charles Lichtenthaeler, în *Thucydide et Hippocrate vus par un historien médecin*, Genève, 1965, relevă, altfel decît majoritatea comentatorilor, faptul că, departe de a limita menirea utilitară a operii sale la îndrumarea practică a oamenilor politici, Tucidide îi trasează principala misiune pe un plan mult mai înalt: de a fi utilă în plan *teoretic* și anume ca instrument de cunoaștere, de făurire a unei științe uman-sociale (*op. cit.*, pp. 159, 175). Principala notă ce-l separă de Herodot e faptul că *gîndește* istoria, că procedează la reconstrucția ei potrivit unui discurs — interior — asupra unei *metode*, care e profund elaborată și pusă în practică în mod consecvent. De la Herodot la Tucidide, istoriografia clasică face pasul de la extensiune la comprehensiune. Lucrarea istoricului atenian ni se înfățișează azi, totuși, nu liberă de discordanțe, atît în privința unora dintre aprecieri, cît și în privința continuității lăuntrice și a tehnicii compoziționale. Predomină părerea conform căreia, dat fiind că întocmirea lucrării s-a desfășurat de-a lungul multor ani, autorul ei, ale cărui opinii într-o serie de chestiuni particulare s-au schimbat, nu a mai avut, sau a avut doar în mică parte putința să o revadă; la fel și cu răgazul de a definitiva unele capitole, ale căror părți vor fi rămas, prin urmare, în prima lor formă de redactare, probabil fugitivă.

Preocupat de chestiunea forțelor determinante care generează mișcarea societăților, istoriograful atenian descoperă funcția motoare a ceea ce modernii numesc *relații sociale*. Printre acestea are în vedere frecvent politicul. În măsura în care, pe această linie, ia în considerare rolul statului-cetate ca pivot al raporturilor de forță intergrecești și al confruntării dintre straturile sociale, procedează în spiritul vremurilor noi de atunci. E notabilă convingerea sa conform căreia o atare considerare „politeică" implică scrutarea *istoriei* (Vd. W. Jaeger, *Thukydides als politischer Denker*, în *Paideia* I, Berlin-Leipzig). Și mai relevantă pentru a sa filosofie a istoriei este însă reflecția prelungită asupra împrejurărilor economice care, din adînc, direcționează actele colectivităților, adesea în chip neștiut de subiectul social. Ni se oferă o anumită antropologie filosofică printre conceptele, în formă practică, neexplicitate, ale căreia, s-ar contura și acela de *Om al intereselor economice*, dar cu funcții neexhaustive.

Evenimentele de amploare ale *Războiului peloponesiac* se reliefează, învederîndu-se — în substratul variatelor episoade — o anumită necesitate-legitate (un punct de vedere apropiat la Hartmut Erbse, *Zur Geschichtsbetrachtung des Thukydides*, în „Antike und Abendland", Bd. X, 1961, pp. 33—34). Aceasta nu e concepută ca ansamblu de norme universal-valabile, dar este admis că, în privința actelor istorice decisive, intră în joc, în împrejurări spațio-temporale determinate, un ansamblu de împrejurări a căror conlucrare ar acționa asupra deciziilor cu *necesitate*,

aşa încît, în situaţii similare, oamenii ar proceda — spre bine sau spre rău — în chip analog, ca în virtutea unei legi. Istoricul profesa pare-se credinţa în caracterul evolutiv, ascendent al istoriei, măcar în privinţa Greciei, a Atenei îndeosebi (Vd. Luciano Canfora, *La Préface de Thucydide et la critique de la raison historique*, în „Rev. des Ét. Grecques", T. XC, nr. 430—431, p. 459).

Obiectivitatea spre care tinde asiduu acest istoric, om de ştiinţă, constă mai ales în efortul său de a descifra această situaţie determinantă şi de a o înfăţişa, fără să ţină seamă de înclinaţiile sale politice (cînd blamează necruţător păcatele comise de *demos*-ul Atenei), de ataşamente concitadine (stigmatizînd erori, sau descriind dezastrul sicilian), ori de antipatii personale (cînd laudă o faptă a lui Alcibiade).

Nu e mai puţin adevărat însă că în acel veac — dimineaţa istoriei ştiinţei — obiectivitatea, acribia cercetării sînt altfel înţelese decît în secolul XX. Preluarea de la altul a unei informaţii sau a unei opinii, fără indicarea sursei, nu e încă blamată de codul etic al celor ce scriu. Să nu i-o imputăm deci lui Tucidide ; să nu-l mustrăm nici pentru procedeul utilizat uneori în redarea documentelor oficiale. Cîteodată acestea sînt reproduse aidoma, cîteodată nu. Astfel, scrisoarea trimisă conducerii ateniene din Sicilia, de Nicias, în loc să fie copiată de istoriograf din arhivă, e redată într-o formă recompusă de el însuşi (VII, 11—15). E alt aspect al modului în care înţeleg savanţii timpului morala citării. Preocupat de forma literară a textului său, Tucidide nu vede probabil nici un inconvenient în faptul de a reda, prelucrat sub raport literar (dar corect, desigur), un document de stat.

Atingem acum chestiunea controversată a includerii ori neincluderii în fondul cugetării tucididiene a textului numeroaselor discursuri rostite, cum afirmă autorul, de personalităţile politice ale timpului. (Vd. în această temă, culegerea de studii, *The Speeches in Thucydides*, Ed. by Ph. A. Stadter, Univ. of North Carolina Press, 1973). Autorul ne spune: „Mi-a fost greu să relatez în amănunt cele ce a spus fiecare în cuvîntări .... atît cele ce am auzit eu însumi cît şi cele ce mi s-au spus de către alţii, dar le-am redat aşa cum mi s-a părut că ar fi trebuit să vorbească fiecare despre treburile care le stăteau de fiecare dată în faţă, în mod necesar, ţinîndu-mă cît se poate de strîns de cuprinsul general al celor spuse în realitate" (I, 22, 1). Necesar, chiar dacă discursul nici nu s-a ţinut! Enunţul a lăsat loc la diverse interpretări. Unii l-au socotit echivoc. Se poate lua în considerare următoarea ipoteză: istoriograful adopta în genere metoda de a studia în prealabil situaţia politico-economică sau militară reală, de loc şi timp, în care s-a ţinut fiecare discurs; el avea în vedere apartenenţa politică a oratorului, psihologia lui, doctrina lui, etica pe care o profesa. Cînd nu dispunea de material documentar din prima mînă, îşi putea lua sarcina să deducă din ceea ce îi apărea ca un *dat*, urmările ideatice considerate de el necesare, transpunîndu-le într-o *oratio recta*. Ar fi totuşi pueril să credem că putea viguroasa lui personalitate să se eclipseze cu totul în „redarea" discursurilor (dacă au avut loc, toate). Cît şi pînă unde s-a estompat e o chestiune de interpretare. N. G. L. Hammond observă că, de la caz la caz, răspunsurile la o atare întrebare ar fi diferite (*The Particular and the Universal in the Speeches in Thucydides*, în vol. cit. *The Speeches in Thucydides*, pp. 49—59). Wesley E. Thompson (*Individual Motivation in Thucydides*, în „Classica et Mediaevalia",

Copenhague, 1969, T. XXX, p. 163 și 172) observă pe drept că, indicînd motivele atitudinilor unor personaje, el se îndreaptă spre stocul de informații, mînat de supoziția conform căreia există în „natura oamenilor" tendința de a acționa potrivit unui triplu impuls: sentimentul onoarei, frica și interesul personal (τιμή, δέος, ὠφελία). Luis A. Losada relevă că Tucidide explică și acte de trădare ca stimulate, între altele, de un impuls lăuntric negativ (*Megara and Athens: Thucydides and the Motivation for Treason*, în „Class. et Mediaev." T.XXX, *passim*). Date fiind cele arătate, am dat întîietate liniei de conduită ce guvernează ansamblul lucrării noastre de față: a oferi documente, puncte de sprijin pentru ulterioare studii și sinteze, iar nu — pe cît posibil — rezultate ale propriei noastre interpretări. Am ocolit deci, cu puține excepții, substanța discursurilor, știind bine că astfel patrimoniul de idei tucididiene va fi diminuat. Am reținut însă, din motive ce se vor arăta, părți din discursul lui Diodotos. Dată fiind, de asemenea, simpatia deschisă arătată de istoric lui Pericle, am inclus și cîteva din spusele acestuia, anume întrucît sînt coincidente ori concordante cu cele pe care alte pasaje ale operei le atestă drept tucididiene. Reticența noastră privind restul cuvîntărilor lui Pericle are un argument de text, cel puțin unul: e de neadmis ca imaginea grandioasă, *omagială*, fără nici o notă critică, pe care Pericle o oferă despre democrația ateniană a timpului, în cel de-al doilea discurs al său, să coincidă cu punctul de vedere al cărturarului care, aproape întotdeauna cînd ne vorbește de ea, ne semnalează deficiențele ei, multe din ele nu fortuite, ci organice.

Punctul nostru de vedere, conform căruia ideația discursurilor aparține în esență autorilor lor, fiind însă admisibil ca unele din părerile acestora să coincidă cu cele ale istoricului atenian, îl regăsim, între alții, la Jacqueline de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris, „Les Belles Lettres", 1947, *passim*, sau Bernd Manuwald, *Der Trug des Diodotos (zu Thuk. 3, 42—48)*, în „Hermes", Bd. 107, nr. 4—1979, *passim*.

Întîlnindu-ne cu Tucidide, iată-ne în contact cu singurul om de știință din epoca preplatoniciană a cărui operă păstrată integral mărturisește o concepție teoretică, matură și închegată, asupra obiectului ei. Or, fragmentele de text — doar ele pot fi redate în colecția noastră — sînt departe de a epuiza chestiunea de a ști cum gîndește cronicarul *Războiului peloponesiac* în planul filosofiei sociale. Concepția sa rezultă mai puțin din enunțuri exprese cît din alte modalități: spiritul expunerii evenimentelor, dispoziția logică a relatărilor, selecția faptelor, motivațiile lor implicate, intenția din substratul digresiunilor în trecut, limbajul, subînțelesurile, aluziile, tăcerile. Căminul nuanțărilor nu e textul, ci contextul. Concludența „fragmentelor" e deci limitată, subordonată asimetriei dintre spusele consemnabile ale operei și cele neconsemnabile. Comentariile ce însoțesc citatele au rostul de a funcționa ca punți de legătură între unele și altele, dar nu suprimă neajunsul semnalat.

I.B.

TUCIDIDE

A) VIAȚA ȘI OPERA*

Notații autobiografice și autobibliografice în „Războiul peloponesiac"

Fr. 1

I, 1, (1) Tucidide, din Atena, a scris istoria Războiului dintre peloponesieni și atenieni, [arătînd] cum s-au luptat între ei. El a început [să scrie][3] chiar de la izbucnirea [războiului], deoarece presupunea că va fi un război mare.

Fr. 2

II, 48, (3) [Vorbind de ciuma apărută la Atena în anul 430]: Eu voi arăta cum a fost molima ... [o voi arăta], deoarece eu însumi am fost bolnav și am văzut și pe alții suferind.

Fr. 3

IV, 104, (4) [În timpul luptei pentru Amphipolis] celălalt strateg al atenienilor [era] Tucidide, fiul lui Oloros, care a scris această istorie și care se afla la Thasos ... și căruia i s-a cerut să vină în ajutorul [Amphipolis-ului].

Fr. 4

IV, 106, (3) [Amphipolitanii] au predat cetatea [spartanului Brasidas] iar Tucidide și corăbiile au pornit în aceeași zi, tîrziu, spre Eion. (4) Brasidas a ocupat îndată cetatea, iar în timpul nopții ar fi putut cuceri și Eionul; în adevăr, dacă n-ar fi sărit corăbiile degrabă în ajutor, cetatea ar fi fost cucerită la revărsatul zorilor. 107, (1) După aceea, Tucidide a rînduit treburile în cetatea Eion, pentru ca să fie în siguranță.

---

* Fragmentele 1–5 din secțiunea *A*, cum și majoritatea fragmentelor de la secțiunea *B* sînt preluate, cu neînsemnate modificări, din versiunea românească a operii lui Tucidide întocmită de N. I. Barbu (*Războiul peloponesiac*, București, Ed. Științifică, 1966). Restul fragmentelor din secțiunea *A* sînt extrase din versiunea românească dată de M. Jakotă (*Războiul peloponesiac*, București, Casa Școalelor, 1941). Răspunderea versiunii românești a fragmentelor 3, 6, 13, 19, 25, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 60, 64, 65, 66, 67, revine lui I. Banu.

V, 26, (5) După expediția de la Amphipolis, am fost exilat din patria mea timp de douăzeci de ani și am fost astfel martor atît la acțiunile unora cît și la ale celorlalți, dar mai ales la faptele peloponesienilor; datorită exilului am putut să aflu unele lucruri în liniște.

Din „Viața lui Tucidide" de Markellinos[4]

Fr. 6

(2) Istoricul Tucidide s-a născut din părintele său Oloros, care-și avea numele de la Oloros, regele tracilor, și din mama sa Hegesipyle, strănepoata celor mai glorioși generali, adică Miltiade și Cimon. Căci se înrudea prin neam, din vechi vremuri, cu Miltiade generalul, iar prin Miltiade cu Eacos, fiul lui Zeus.

Fr. 7

(19) Și-a luat soție din Skapte Hyle, foarte bogată și care poseda mine în Tracia. (20) Luînd această bogăție, n-a cheltuit-o pentru desfătări, ci, înainte de războiul peloponesiac, simțind că are să vină acest război și voind să-l scrie, a dat mulți bani soldaților atenieni și lacedemonieni și altora ca să-l anunțe pe dînsul care voia să scrie despre faptele ce se întîmplau și vorbele ce se spuneau în timpul războiului. (21) Iar dacă se întreabă de ce a dat și lacedemonienilor și altora cînd putea să dea numai atenienilor și să se informeze numai de la ei, noi spunem că nu fără motiv a dat și altora. Căci scopul său era să scrie adevărul și era firesc ca atenienii să-i spună ce era de folos pentru ei și să mintă și să spună de multe ori „noi am învins", fără să fi biruit; de aceea dădea tuturor, urmărind să prindă adevărul din compararea cuvintelor a cît mai mulți ... (22) A ascultat pe filosoful Anaxagoras. De aceea, zice Antyllos, a fost socotit cam ateu, împărtășindu-se din concepția aceluia. A fost și elevul lui Antiphon, puternic prin retorica sa, de care-și amintește în cartea a VIII-a[5].

Fr. 8

(23) Scriitorul n-a făcut politică atunci cînd a ajuns în vîrstă, nici nu s-a suit vreodată la tribună, dar a fost ales strateg, primind o magistratură care i-a fost începutul răului; căci din pricina ei a fost exilat. Fiind trimis la Amphi-

polis, Brasidas i-a luat înainte şi a cucerit oraşul; din pricina aceasta a fost acuzat, deşi n-a fost întru totul nefolositor pentru atenieni, căci dacă a pierdut Amphipolis, a luat în schimb Eion-ul de pe Strymon. Totuşi, prima nefericire socotind-o ca greşeală, l-au exilat. (24) După exil, locuind la Egina, fiind bogat, dădea bani cu dobîndă.

Fr. 9

(32) Didymos, în a sa *Atena*, zice că a murit de moarte violentă pe cînd se întorcea din exil. Spune că Zopyros povesteşte asta.

Fr. 10

(36) A imitat puţin, cum spune Antyllos, şi corespondenţa membrelor ⟨frazei⟩ şi antiteza numelor după Gorgias din Leontinoi, lucruri în cinste pe vremea aceea la eleni, cum a luat de la Prodicos din Ceos distincţia sinonimelor.

Dintr-o biografie scrisă de un anonim

Fr. 11

(45) A murit după războiul peloponesiac in Tracia pe cînd scria faptele anului al douăzecişiunulea.

Fr. 12

(46) A fost exilat de atenieni în urma acuzării calomnioase a lui Cleon.

Fr. 13

(46) Cum se spune, plecînd în Tracia, acolo a compus această frumoasă operă. (47) Căci de cum a început războiul, îşi însemna toate cele ce se spuneau şi se făceau; la început nu se îngrijea de frumuseţe, ci doar ca prin însemnare să scape lucrurile de uitare. Mai tîrziu, după exil, în Skapte Hyle din Tracia ... a compus frumos cele ce la început şi le însemnase numai pentru amintire. (48) Este adversarul miturilor pentru că-i place adevărul.

Din Lexiconul Suda[6]

Fr. 14

(4) Tucidide, fiind exilat, îşi consacră timpul scrierii războiului peloponesiac şi în [lucrarea sa] se pare că a fost favorabil lacedemonienilor şi a acuzat tirania şi ambiţia

atenienilor. Căci unde avea ocazie să vorbească de rău pe atenieni — ca în discursul acuzator al corintienilor, ori în învinuirile lacedemonienilor — insista mult în acuzaţii, exagera în povestirea victoriilor laconiene, amplifica nenorocirile attice, cum şi pe acelea din Sicilia.

Fr. 15

(7) A fost ostracizat pe zece ani. Exilul l-a petrecut in Egina şi aici se spune că a scris el opera sa. Atunci mai ales a arătat marea lui lăcomie de bani, căci împrumutînd cu dobîndă pe toţi egineţii, i-a alungat din casele lor. (8) Se zice că introducerea a fost scrisă după operă.

Fr. 16

(9) Împlinind cartea a VIII-a, a murit de boală. În adevăr, greşesc cei ce spun că nu este a lui Tucidide, ci a altui scriitor. (10) Murind a fost îngropat la Atena, lîngă porţile Melitide.

Fr. 17

[Tucidide] l-a ascultat încă pe cînd era copil pe Herodot la Jocurile olimpice, cînd îşi citea *Istoriile* sale şi, mişcat de entuziasm, i se umplură ochii de lacrimi.

B) EXTRASE DIN RĂZBOIUL PELOPONESIAC

Preliminarii metodice şi ontologice

Precizie şi verosimilitate

Fr. 1

I, 20, (1) Astfel, deci, am găsit eu [că au fost] evenimentele vechi, fiindu-mi greu să mă încred oricărei dovezi, la întîmplare. Într-adevăr, oamenii primesc unii de la alţii tradiţiile despre faptele săvîrşite mai înainte, fără să le cerceteze, chiar dacă s-au petrecut în cetatea lor ... (3) Multe alte lucruri, care şi acum se petrec şi care nu sînt date uitării, odată cu timpul, nu sînt bine cunoscute de ceilalţi eleni ... Mulţimea nu se osteneşte cu căutarea adevărului, ci oamenii îşi întorc mai curînd privirea spre ceea ce nu le aduce osteneală.

Fr. 2

I, 22, (2) Amănuntele faptelor săvîrşite în timpul războiului n-am găsit cu cale să le istorisesc informîndu-mă la întîmplare şi nici cum mi se păreau mie, ci am expus numai pe acelea la care eu însumi am fost de faţă şi pe acelea pe care le-am urmărit, cercetînd amănunţit, după spusele altora, pe fiecare, atît cît mi-a fost cu putinţă. (3) Cu greu au putut fi stabilite, deoarece aceîa care fuseseră de faţă la săvîrşirea faptelor înseşi nu spuneau aceleaşi lucruri despre aceleaşi fapte, ci le povesteau după cum simpatizau pe unii sau pe alţii, sau după cum îşi aminteau.

Fr. 3

V, 26, (5) Am trăit întregul război în plinătatea facultăţilor mele mintale şi, cu scrupulozitate (ἀκρίβεια), m-am străduit să înţeleg cele petrecute, ajutat fiind de vîrstă şi de atenţia cu care le-am studiat[6a].

Fr. 4

I, 1, (1) [Tucidide spune că va expune istoria războiului, deoarece prevăzuse de la începutul lui] că va fi un război mare şi cel mai de seamă dintre toate cîte fuseseră purtate mai înainte; ... (2) Acest război a constituit cea mai puternică zguduire, atît pentru eleni, cît şi pentru o parte din barbari şi, s-ar putea spune, chiar şi pentru cea mai mare parte din omenire. E adevărat că evenimentele petrecute înaintea acestui război şi cele încă şi mai de demult au fost cu neputinţă să le cunoaştem, din pricina noianului de timp[7] [care a trecut de atunci] dar, judecînd după dovezile în care se cade să mă încred, după o îndelungată cercetare, socotesc că n-au fost mari, nici în privinţa războaielor, nici în alte privinţe.

Fr. 5

III, 113, (6) Eu n-am consemnat în scris numărul morţilor, deoarece se spune că a pierit un număr de oameni necrezut de mare faţă de mărimea cetăţii.

Fr. 6

V, 20, (2) Să cerceteze fiecare după timp evenimentele care au avut loc şi să nu se încreadă — pentru că servese

drept indicii pentru faptele trecute — în numele conducătorilor din fiecare cetate sau în onoarea pe care au deţinut-o. Într-adevăr, nu se ştie sub cine a început, cum a continuat şi cum s-a întîmplat fiecare fapt. (3) Dacă va număra anii după vară şi după iarnă, aşa cum s-a scris aici, va găsi că — cele două jumătăţi formînd un an întreg — au fost zece veri şi zece ierni de cînd s-a produs acest război.

Fragmentele 1—6 relevă repere metodice prealabile, prin care Tucidide, în contrast cu slaba ordine metodică a lui Herodot, se vădește succesor consecvent al inițiativei critice, rezemată pe norma verosimilității, instituite de Hekataios. Spre deosebire de pionierul milesian al istoriografiei, nu-și încalcă niciodată linia directoare adoptată și, mai ales, consemnează cîteva reguli privind modalitatea de a o introduce în practică. Spiritul critic trebuie să se întemeieze pe o cercetare personală stăruitoare, să procedeze cu scrupulozitate. Ascultînd relatările altora, istoriograful e ţinut să verifice, pe cît cu putință, temeiul lor, punîndu-se în gardă contra slăbiciunilor omenești perturbatoare: preluarea automată a unor versiuni despre trecut, deficienţele de memorie și, în genere, efectele destructive ale marilor distanțe temporale, capriciile afectivității.

Pe cît cu putinţă va căuta atestări, va pune ştirile în cumpăna raţiunii, va căuta să consemneze dimensiunea cronologică în chip cît mai precis. În fr. 1, cel arătat a nu-şi da osteneală să caute adevărul e Herodot, căci pe acesta îl corectează atenianul în contextul respectiv: istoricul din Halicarnas a greșit spuuînd că regii Spartei ar fi dispus de două voturi, nu de unul singur, în consiliul bătrînilor (Herodot VI, 57), de asemenea, afirmînd că spartanii dispun de o trupă ostăşească a tribului din Pitane (*ibid.* IX, 53). Fostul strateg ce își asumă noua sarcină de a propune istoriografiei o strategie metodologică, începe printr-o critică, poate de inspirație eleată (Tucidide e contemporan cu Zenon din Elea), a empirismului informațional. Comentariile contemporane ale textului din fr. 4 relevă o depășire a empirismului și în conduita de a judeca faptul istoric în vederea înțelegerii procesului în care e integrat. Astfel, un prezent ca cel al războiului peloponesiac e gîndit spre a sluji la interpretarea trecutului (H. Erbse, *op. cit.*, pp. 27—28) cum și în planul consecințelor sale viitoare (A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford, Clarendon Press, 1951, vol. I, p 89 sq.). Meditația sa referitoare la raportul dintre obiectualitatea adevărului și subiectivitatea celor ce-l caută, ne îndeamnă să aducem în cîmpul atenţei reflecţia gnoseologică a altui filosof contemporan, Protagoras. Se recunoaște în genere înrudirea dintre gîndirea autorului *Războiului peloponesiac* și cugetarea antropofilosofică și gnoseologică din mișcarea sofiștilor, mai ales din textele lui Protagoras și Prodicos. Mai de mult, se căutau analogii pornindu-se de la o viziune neadecvată, azi învechită, despre marii sofiști (de pildă, Fr. Rittelmeyer, *Thukydides und die Sophistik*, Borna Leipzig, 1915). În ultimul timp însă, paralelismul, susţinut de o valorizare ameliorată a filosofiei sofiștilor „bătrîni", se vădește mai relevant (de ex. Jacqueline de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, „Les Belles Lettres", 1967).

Respingerea narațiunii mitografice-„literaturizante"

Fr. 7

I, 21, (1) Dacă cineva, judecînd după dovezile menționate, va socoti că lucrurile s-au petrecut așa cum le-am expus eu, nu va greși de-mi va da crezare și nu va crede [că au fost] așa cum le-au cîntat poeții, înfrumusețîndu-le, sau cum le-au povestit logografii spre a le face mai atrăgătoare auzului, decît mai potrivite cu adevărul — căci sînt de necontrolat, și cele mai multe, cu trecerea vremii, au ajuns, în chip de necrezut, să fie mituri — ci va socoti că au fost aflate prin cele mai evidente dovezi, atît cît se poate face dovadă despre fapte vechi ... (2) Oamenii socotesc întotdeauna că războiul la care iau ei parte este cel mai mare, iar cînd încetează admiră mai mult războaiele din trecut.

Fr. 8

I, 22, (4) Lipsa elementului mitic va face, poate, [relatarea faptelor] mai puțin atrăgătoare pentru auz, dar pentru cititorii care vor dori să cerceteze și adevărul clar al faptelor petrecute și tot așa al celor care se vor petrece în viitor, vreodată, potrivit celor omenești, la fel sau în chip asemănător, va fi îndeajuns [să le socotească folositoare]. Opera este compusă mai mult ca un bun pentru totdeauna (κτῆμά ἐς ἀεὶ) decît ca o lectură sărbătorească (ἀγώνισμα) menită să fie ascultată o clipă.

Fr. 9

I, 11, (3) Acest război troian, deși este cel mai vestit dintre cele purtate pînă atunci, în realitate se dovedește totuși că a fost mai prejos decît faima de care se bucură, transmisă prin graiul poeților.

Fr. 10

I, 9, (1) Agamemnon, după părerea mea, a strîns flota pentru că era mai puternic decît cei de atunci, și nu atît pentru că voia să ducă la Troia pe pețitorii Elenei, legați de jurămintele făcute lui Tyndaros ... (3) El a strîns armata, nu atît cu voia [celorlalți fruntași] cît mai degrabă din cauza fricii ce le-o inspira.

Fr. 11

I, 9, (3) Cum arată şi Homer, dacă se cade să-l luăm martor,...

Fr. 12

III, 88, (3) Oamenii de acolo [din Lipara] socotesc că în insula Hiera lucrează faurul Hephaistos, pentru că se vede[8] că noaptea scoate flăcări multe, iar ziua fum.

Fr. 13

II, 43, (2) Într-adevăr [cei ce s-au jertfit pentru patrie], oferindu-şi viaţa laolaltă cu alţii au dobîndit pentru ei înşişi lauda nepieritoare şi mormîntul cel mai distins, nu acela în care zac, ci acela in care gloria lor rămîne veşnică şi amintită cu orice prilej, atît cu cuvîntul cît şi cu fapta. (3) Mormîntul oamenilor iluştri se află în orice loc şi nu este numai acela pe care îl arată o inscripţie pe o coloană, în propria lor patrie; chiar şi pe un pămînt străin[9] amintirea lor nescrisă trăieşte în suflete, iar nu în monumente (Din cea de-a doua cuvîntare a lui Pericle).

Prin intermediul fragmentelor 7—13 pătrundem în aria unei concepţii generale realiste despre lume. În mod complementar, se conturează o atitudine critică, opusă amestecului, în istoriografie, a mitologiei. Realismul cărturarului atenian se afirmă, denunţînd, pe lîngă acest din urmă procedeu, modul înflorit al poeţilor de a prezenta evenimentele istorice, felul subiectivist, capricios în care le apreciază mulţimile, arbitrarul logografilor. Trebuie să ne îndoim chiar de spusele lui Homer (istoriograful antic se vădeşte aici mai puţin candid decît omologul său Schliemann, douăzecişicinci de secole mai tîrziu). În fr. 8, istoriograful, cerînd expunerea sobră, la obiect, în contrast cu cea „festivistă" (ἀγώνισμα) vizează — cum s-a observat — din nou pe Herodot, care citise fragmente din opera sa la întrecerea (ἀγών) olimpică. Pe linia demitizării culturii, fr. 12 prezintă o izbitoare similitudine cu fr. B 5 al sofistului ateu Prodicos: în amîndouă e vorba de Hephaistos, ca unul care nu e nimic altceva decît focul, luat de oameni drept zeu. În această ordine ideatică, presupunem că spusele lui Pericle din fr. 13 redau o convingere care e totodată şi tucididiană: nemurirea e un atribut al gloriei, nu al sufletului, ea nu e legată de ritualul mortuar, ci de respectul generaţiilor viitoare; ea se obţine prin fapta omului, nu prin aceea a divinităţii. (Vd. Dietrich Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligen Leben*, Osnabrück, De Gruyter, 1970).

Critica invocării prescripțiilor religioase. Superstiții și oracole

Fr. 14

V, 53, (1) În aceeași vară a izbucnit un război între Epidauros și Argos. S-a luat drept pretext un sacrificiu pentru pășune, pe care trebuiau să-l aducă epidaurienii lui Apollon Pythianul, și nu-l aduseseră. [Argeienii erau stăpînii cei mai îndreptățiți pe templu]. Se pare că și fără acest motiv argeienii aveau să constrîngă pe epidaurieni să încheie alianță cu Alcibiade și cu Argosul, pentru a avea liniște din partea Corintului.

Fr. 15

I, 127, (1) Lacedemonienii cereau atenienilor să expieze acest sacrilegiu, sub cuvînt că trebuie răzbunați zeii, dar, în fapt, fiindcă știau că Pericle, fiul lui Xantippos, se trage după mamă, din Kylon și socoteau că dacă va cădea Pericle, vor obține mai ușor ceea ce doreau de la atenieni.

Fr. 16

VII, 69, (2) El [Nicias] spunea acestea și alte lucruri de acest gen, care se spun într-o împrejurare de acest fel [în preajma unei lupte] de către comandanți, cînd nu se sfiesc să îndruge banalități atît cu privire la femei, cît și la copii și la zeii patriei, cuvinte de rînd pe care le spun comandanții cu patos, socotindu-le utile, ca să impresioneze cît mai mult.

Fr. 17

II, 52, (3) Templele, în care-și făcuseră sălașuri, erau pline de morți [de ciumă], căci mureau și acolo. Într-adevăr, deoarece boala se arăta mai puternică[10], oamenii nu mai aveau ce face și atunci le erau la fel de indiferente și cele sfinte, și cele profane. (4) Toate obiceiurile pe care le respectaseră mai înainte la înmormîntare atenienii erau călcate și fiecare își înmormînta morții cum putea.

În fr. 14, 15, 16. autoritatea comandamentului religios e arătată drept o chestiune nu de credință, ci de calcul politic, ori de simplă cutumă. Împotriva părerii — exprimate chiar de antifideistul Democrit — că oamenii se îndreaptă spre religie cînd se cred amenințați de primejdii

(fr. A 75) Tucidide relevă situația din timpul epidemiei de ciumă, la Atena, cînd, ca efect al suferinței, s-a produs ruptura de orice religiozitate. Niciodată, pe intreg parcursul scrierii despre *Războiul peloponesiac*, nu intîlnim vreo profesiune de credință religioasă a autorului ei.

Fr. 18

II, 54, (2) În timpul acestei nenorociri, cum era firesc, și-au amintit și de versul următor, despre care spuneau bătrînii că se cînta odinioară: „*Va veni un război doric și odată cu el ciuma*". (3) S-a iscat gîlceavă între oameni, căci unii spuneau că cei vechi nu întrebuințaseră cuvîntul „ciumă" în vers, ci „foamete"[11]. În timpul de față a învins părerea că se spusese „ciumă", deoarece oamenii își potriveau mențiunea faptului după cele ce sufereau. Eu cred că dacă s-ar mai abate peste ei cîndva, în urma acesteia, vreun război doric, și s-ar întîmpla să fie foamete, după cum este firesc, așa îl vor cînta.

Fr. 19

II, 8, (3) Delosul a fost bîntuit de un cutremur, cu puțin înainte de a avea loc aceste evenimente ... Se spunea, și așa se și credea, că este un semn pentru cele ce aveau să se întîmple.

Fr. 20

VII, 50, (4) Nicias, care dealtfel era prea aplecat spre divinație și spre superstiție, a spus că nu se va delibera nimic [privitor la plecarea armatei] mai înainte de a se sta pe loc douăzeci și șapte de zile, așa cum cereau prezicătorii.

Fr. 21

II, 47, (4) Ei înșiși [medicii din timpul ciumei ce bîntuia în Atena] mureau, cu atît mai frecvent cu cît se apropiau de bolnavi; nu le venea în ajutor bolnavilor nici vreun alt meșteșug omenesc; toate rugăciunile pe care le făceau în temple, cum și oracolele și alte procedee de acest fel erau fără de folos și, învinși de boală, ei renunțau la ele, murind.

Fr. 22

I, 118, (3) Lacedemonienii înșiși declaraseră oficial că tratatul a fost rupt și că atenienii sînt vinovați, dar, trimițînd la Delfi, l-au întrebat Zeul[12] dacă este mai bine să

lupte. Zeul le-a răspuns, după cum se spune (ὡς λέγεται), că, dacă vor purta războiul cu toată vigoarea, vor fi biruitori şi că el însuşi îi va ajuta, chemat sau nechemat.

Fr. 23

II, 21, (3) Cînd se adunau, [atenienii] începeau să se dezbine, căci unii erau de părere să pornească [la luptă terestră], în timp ce alţii se împotriveau. Tălmăcitorii de oracole cîntau[13] tot felul de preziceri, pe care le ascultau toţi cu patimă (ὥργητο).

Pomenind, în fr. 22, răspunsul zeului, Tucidide o face luîndu-şi cuvenita distanţă. Tonul persiflant din fr. 23 evidenţiază o atitudine similară.

Fr. 24

VIII, 1, (1) [Atenienii] mai erau mîniaţi şi pe prezicători şi pe tălmăcitorii de oracole, în fine pe toţi care, prin prorocirile lor, îi făcuseră să spere că vor cuceri Sicilia.

Fr. 25

II, 17, (1) Un vers de la sfîrşitul unui oracol dat de Apollon Pythianul interzicea locuitorilor acest punct [Pelasgicon], zicînd că: „Pelasgiconul este mai bine să rămînă neocupat". (2) Mie mi se pare că oracolul s-a împlinit invers de cum se aşteptau [oamenii] pentru că nu din pricina locuirii nelegiuite s-au abătut nenorocirile peste cetate; nevoia de a-l locui a fost produsă de războiul de care oracolul n-a vorbit, spunînd doar că locuirea Pelasgiconului nu va fi spre bine.

Constatînd, în dezacord cu mulţi dintre comentatori, spiritul său laic, detaşat de religiile timpului, nu înseamnă că neglijăm la el elementele inhibante: el observă, în mersul evenimentelor, oarecare zone de insondabil, în comportamentele umane, arii de capriciu, ce tulbură, ambele, demersul logic al istoriografului. La acest spirit de subtilă maleabilitate dialectică, care a fost Tucidide cîmpul care scapă raţionalităţii e prea restrîns ca să-l transforme într-un bigot, dar suficient pentru ca ateismul său să nu devină la fel de fanatic ca fideismul.

Societatea greacă, fundamente şi factori motori ai istoriei

Conceptele de omenire, grec — barbar

Fr. 26

I, 1, (2) Acest război a constituit ... [vd. continuarea textului în fr. 4] pentru cea mai mare parte din omenire (ἐπὶ πλεῖστον ἀνθρώπων).

Fr. 27

I, 6, (6) S-ar putea arăta și alte obiceiuri pe care le practicau vechii eleni, la fel cu barbarii de acum.

După părerea lui Max Mühl, autorul antic are în vedere în fr. 26 omenirea ca totalitate ce se instituie dincolo de deosebirile dintre greci și barbari (Max Mühl, *Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, Dieterich, 1928). Deosebiri există între unii și alții, dar ele nu afectează unitatea dintre oameni. Așa cum rezultă din contextul fr. 27 (I, 6, 1—5), altădată oamenii trăiau cu toții la fel, se îmbrăcau la fel, se înarmau în același chip. Ulterior însă au apărut deosebiri. Noțiunea de barbar (βάρβαρος), cu variate sensuri la vechii greci, după moment istoric și autor, nu vizează, la Tucidide o deosebire calitativă, biologică, ci una de ordin cultural, cu caracter *istoric*.

Se întrevede, la I, 1, 1—2, conturarea conceptului — pe atunci cu totul nou — de *istorie universală*.

Conceptele de natură umană, πόλις *și* νόμος

Fr. 28

I, 22, (4) Celor ce se vor petrece ... potrivit celor omenești (τὸ ἀνθρώπειον). (Vd. contextul în fr. 8).

Fr. 29

V, 105 [Atenienii către melieni]: „Nu facem nimic ce ar depăși ceea ce e omenesc (τῆς ἀνθρωπείας νομίσεως) ... Divinul și omenescul (τὸ ἀνθρώπειον) ... tind către dominație, sub imperiul unei necesități proprii naturii lor (ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας)

Fr. 30

III, 82, (2) Nenorociri ... ce se vor întîmpla întotdeauna, cît timp natura oamenilor (φύσις τῶν ἀνθρώπων) va fi aceeași [și în funcție de împrejurări].

Fr. 31

III, 45, (3) Oamenii greșesc, atît ca indivizi cît și ca grup social, în virtutea unei dispoziții naturale și nici o lege nu-i poate împiedica de la aceasta (πεφύκασί τε ἅπαντες καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἁμαρτάνειν, καὶ οὐκ ἔστι νόμος ὅστις ἀνείρξει τούτου) (Din cuvîntarea lui Diodotos)[14].

Fr. 32

III, 45, (7) [Nici legea, nici teama nu pot împiedica acțiuni ce pornesc din] natura umană (τῆς ἀνθρωπείας φύσεως). (Din cuvîntarea lui Diodotos).

Fr. 33

III, 84, (2) În această împrejurare, natura umană (ἀνθρωπεία φύσις) a trecut peste legi și, înclinată să comită nedreptăți chiar călcînd legile în vigoare, a arătat că se bucură de neînfrînarea mîniei, nu se supune dreptății și este dușmană a celui ce se distinge.

Fr. 34

III, 64, (4) [Thebanii vorbesc de] natura (φύσις) [rea a plateenilor].

Fr. 35

VII, 14, (2) [Nicias vorbește de] natura (φύσις) atenienilor, greu de guvernat ... (4) [de] natura (φύσις) [lor inconsecventă].

Fr. 36

III, 74, (1) [Femeile corcyriene înfruntă tumultul] depășind natura lor (παρὰ φύσιν).

Fr. 37

VI, 24, (3) Pe toți la fel i-a cuprins dorința fierbinte de a porni plutirea; astfel, cei mai bătrîni [doreau să pornească] fiindcă socoteau că, sau vor supune țara împotriva căreia se îndreptau, sau că, oricum, această mare armată nu va putea să se prăbușească; pe cei mai tineri i-a cuprins această dorință în speranța că vor vedea și contempla locuri îndepărtate, ei rămînînd teferi; marea mulțime și soldații socoteau că vor pune mîna pe sume mari pentru nevoile prezente și vor dobîndi și puterea ca să le dea o soldă perpetuă.

Fr. 38

II, 65, (7) Acestea [vanități, profituri personale] ar fi adus onoare și foloase particularilor, dar, eșuînd, s-au dovedit a fi spre paguba cetății în purtarea războiului.

Fr. 39

II, 60, (2) „Eu socotesc că o cetate aduce mai multe foloase fiecărui cetățean în parte dacă ea, în întregul ei, prosperă, decît dacă fiecare individ în parte o duce bine, dar cetatea se prăbușește. (3) Într-adevăr, un om, chiar dacă lui personal îi merge bine, cade și el dacă se distruge cetatea; dimpotrivă, cel căruia îi merge prost într-o cetate prosperă, are încă sorți de izbîndă. (4) Dat fiind că cetatea poate să suporte nenorocirile personale ale indivizilor, dar fiecare din ei nu e în stare să suporte pe cele ale cetății, nu trebuie oare ca toți să o apere?" (Din cea de-a treia cuvîntare a lui Pericle).

Fr. 40

II, 61, (4) „Voi, care locuiți o cetate puternică și sînteți crescuți de ea în obiceiuri demne de ea[15], trebuie să rezistați chiar și în cele mai mari nenorociri și să nu-i întunecați prestigiul ... Devenind nepăsători față de durerile personale, trebuie să vă preocupe doar salvarea comunității" (Din cel de-al treilea discurs al lui Pericle).

Fr. 41

II, 41, (1) „Cetatea noastră [Atena] este un focar educativ pentru întreaga Eladă (τῆς Ἑλλάδος παίδευσις)"[16] (Din cea de-a doua cuvîntare a lui Pericle).

Fragmentele 28—36 ne oferă tema naturii umane (φύσις, φύσις τῶν ἀνθρώπων, τὸ ἀνθρώπειον), luată în cîteva sensuri. Cel mai larg, vizat și de fr. 29, dar mai ales de o serie de desfășurări ideatice care nu pot fi redate in paginile noastre, e sensul privind specificitatea umană în genere, prin raport cu ceea ce se află dincolo de omenire. Contactul cu școala hipocratică a jucat probabil un rol în făurirea acestei semnificații a lui *physis*. (Ref. la raporturile cu hipocratismul, vezi Klaus Weidauer, *Thukydides und die hippokratischen Schriften*, Heidelberg, 1954). Lichtenthaeler, în volumul menționat, continuă investigația acestuia. Referitor la termenul de *physis* el observă folosirea lui de către Hippocrates și Tucidide in sensuri neidentice. E probabil că istoricul a citit lucrările hipocratice *Epidemii*, I și III cum și *Prognostikon* (*op. cit.*, p. 63), dar aceasta în vremea adîncii sale maturități, cînd dispunea de o viziune teoretică deja formată, preluînd deci din tezele medicului doar ceea ce intra în acord cu aceasta din urmă și o completa. În concepția sa, *phýsis* este o constantă universală a umanului, slujind formării unei viziuni științifice despre comportamentul istoric al oamenilor. Nimic asemănător în tratatele hipocratice autentice. Hipocraticul folosește termenul mai degrabă spre a diferenția natura *comună* a oamenilor de natura „individualității lor clinice" (*op. cit.*, p. 169).

În ce ne privește, observăm că, în timp ce conceptul tucididian de *physis* e angajat în note axiologice, la hipocratici semnificația e exclusiv biologică. Expresia „δικαία φύσις — buna natură" pe care o întîlnim în tratatul *Despre fracturi*, § 1 (pe care Tucidide nu pare să-l fi cunoscut) indică nu altceva decît dispoziția naturală benefică susceptibilă să favorizeze terapia. În enunțuri ca cele din fragmentele 30, 31 se pare că istoriograful atenian identifică însă *physis* doar cu fondul impulsurilor reprobabile ale omului, impulsuri ce pot și trebuie să fie combătute. În fragmentele 34, 35, înțelesul e și mai restrîns : ansambluri de înclinări proprii anumitor colectivități geografico-politeice*. În fine, s-ar distinge și o „natură" a femeii — fr. 36 —, diferită de a bărbatului.

În toate cazurile, istoriograful nu are în vedere, prin „natura umană", o realitate substanțială, ci un complex de condiții de existență (Vd. H.-P. Stahl, *Thukydides. Die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozess*, München, Beck, 1966 ; Mario Vegetti, *Tucidide e la scienza della storia*, în vol. *„Erodoto, Tucidide, Senofonte"*, Milano, U. Mursia, 1975). Istoria este, pentru el, desfășurarea unor moduri „natural-umane" de a răspunde unor situații determinate, moduri care tind, în împrejurări similare, să fie invarîabil aceleași, dar totodată diferențiate după vîrstă, origină socială ori sex (Vd. H.-J. Diesner, *Wirtschaft und Gesellschaft bei Thukydides*, Halle, M. Niemeyer, 1956).

Aceste moduri, deși naturale, se oferă într-o gamă în cadrul căreia există alegere, iar oamenii sînt, cu o anumită necesitate naturală, împinși să aleagă. Aria acestor moduri pare a rămîne neschimbată de-a lungul timpurilor. În anumite condiții, oamenii pot să reziste „naturii" lor, să acționeze dincolo de ea, ba chiar împotriva ei. Severitatea cu care denunță istoriograful caracterul „rău" al naturii umane nu trebuie să deruteze. Este această „natură" și brutalitate, dar și simț al demnității ; este și interes egoist, dar și cîmp în care poate încolți o cultură aleasă, ca cea ateniană. Critica aspră a unei atare „naturi" nu e negativistă ; turnura dată criticii invederează supoziția că ea poate determina un efect benign. Tucidide admitea, se pare, ca și Protagoras, că omul e educabil ; se arată mîhnit, uneori chiar mîniat, de faptul că oamenii nu fructifică putința de a deveni mai buni.

Conceptul său de „natură umană" se află — crede el — într-o confruntare reciprocă cu cele de *polis* și *nomos* ; un dialog ce relevă divergențe, posibile convergențe și șanse luminoase.

Neîndoielnic, împărtășește convingerea lui Pericle referitoare la supremația *polis*-ului ca expresie superioară a intereselor indivizilor (fr. 39, 40), ca formatoare a spiritualității lor (fr. 40), putînd deveni, cum e cazul Atenei, centru pedagogic formativ pentru toți grecii (fr. 41). Cetatea ființează prin *legea* ei. Tucidide aderă la principiul *nomos*, văzînd în legile statului factori de ordine, justiție și moralitate. Dar, diferit de Pericle, e nemulțumit de prezent, deplînge slaba conștiință civică a celor mai mulți (fr. 37), tradusă în disprețul virtuților legii ; denunță o asemenea

---

* Dau acestui termen semnificația ce privește *determinațiile* ce derivă din apartenența individului la *polis*, vizînd deci configurația lui civică, spre deosebire de termenul de *politic*, prin care se înțelege *atitudinea* lui față de *polis*, ori în ciocnirile, fie dintre grupările *din* polis, fie *dintre* *polis*-uri.

atitudine, ca una ce zădărnicește opera socială pozitivă a constituției din statul-cetate. Așadar, problema, aflată atunci la ordinea zilei, a principiilor νόμος și φύσις (Vd. I. Banu, *Studiul istoric*, vol. I, partea I a prezentei lucrări, p. CLXIX) nu constă, pentru autorul „Războiului" în alternativa *lege civică — rînduială cosmică extraumană*, ca la alții, ci în discuția constructivă dintre funcția formativ-ameliorantă a legiuirii din *polis* și înclinarea pornirilor celor rele, „de la natură", de a-i ține piept. În dezacordul dintre natura umană și civilizație, el speră, probabil, că aceasta din urmă va triumfa. Unii comentatori (Vd., de pildă, J. de Romilly, *Thucyd. et l'impérialisme* ..., p. 297 și urm.) apreciază însă orientarea cugetătorului grec, în tema la care ne referim, drept pesimistă.

Forțe motoare ale societății

Economicul ca factor explicativ în istorie

Fr. 42

I, 2, (1) Este evident că țara care se numește acum Elada n-a avut în vechime locuitori statornici, deoarece mai înainte se produceau strămutări și oamenii[17] își părăseau ușor pămîntul, fiind siliți [să facă aceasta] de alții, care veneau, mereu mai numeroși. (2) Într-adevăr, deoarece nu exista negoț, iar oamenii nu întrețineau relații [comerciale] fără teamă, nici pe uscat, nici pe mare, și fiindcă fiecare nu cultiva pămîntul decît ca să-și scoată hrana zilnică, iar prisos de bunuri nu aveau și pomi nu sădeau, căci neînconjurați de ziduri, cum erau, nu știau cînd aveau să vină alții mai puternici să-i prade, și fiindcă socoteau că vor putea găsi hrana necesară oriunde, își părăseau pămîntul fără mare greutate și din această cauză nu erau puternici nici prin orașe mari, nici prin alte mijloace.

Fr. 43

I, 2, (4): Astfel, datorită rodniciei pămîntului, puterile[18] se concentrau în mîna cîtorva oameni, și, [de aceea], se produceau răscoale, [în sînul populațiilor], de pe urma cărora acestea rămîneau ruinate și, în același timp, constituiau prada rîvnită mai mult de alte triburi. (5) Attica, însă, rămînînd, din cea mai îndepărtată vreme, nefrămîntată de răscoale, din pricina arideității pămîntului, a fost locuită mereu de aceiași oameni.

Argumentul economic e prezent în gîndirea lui Tucidide pe două planuri. Primul este îmbrățișat de el, cum se vede în fr. 42 și 43, dar și în multe alte pagini ale „Războiului", pentru a explica stări și evenimente:

migrația popoarelor, instalarea lor în anumite locuri, mișcări sociale (Vd. și N. Barbu, *op. cit.*, cap. *Cauzalitatea istorică*). Autorul consemnează și cauze cosmice (calamități naturale) sau geografice, asupra cărora însă nu insistă mai deloc. Celălalt plan se va evidenția în chestiunea mobilurilor ce operează în sfera *conștiinței*. Privitor la primul plan, considerăm că teoria socială democritică despre funcția istorică fundamentală a *nevoilor materiale* (Democrit, fr. B 5) întîlnește filosofia socială a lui Tucidide. Cochrane (*Thucydides and the Science of History*, London, H. Milford, 1929) afirmă că gîndirea istoriografului atenian se înrudește, nu cu aceea a lui Anaxagoras — potrivit unei opinii larg răspîndite — ci cu aceea a atomistului din Abdera, la rîndul lui apropiat de Hippocrates. Rezultă totodată din cele relevate mai sus că înrudirea cu Democrit nu este, cum crede Cochrane, doar de domeniul ontologic-gnoseologic și al începuturilor științelor empirice, ci e mai cuprinzătoare.

O observație a lui Pericle (II, 39, 1—2) — subscrisă foarte probabil și de Tucidide — merge pînă la sugerarea, în cazul menționat, a faptului că modul de viață conduce spre o anumită însușire psihică, aceea a curajului. În *Corpus hippocraticum* se întîlnesc opinii analoge.

Conceptul de prophasis

Fr. 44

I, 23, (6) Socotesc că singura cauză adevărată (ἀληθεστάτην πρόφασιν)[19] [a războiului peloponesiac] dar nearătată prin cuvînt (ἀφανεστάτην δὲ λόγῳ) a constituit faptul că atenienii ajunseseră puternici, inspirînd teamă... Însă cauzele declarate în mod expres (φανερὸν λεγόμεναι αἰτίαι) au fost ...

Enunțul din fr. 44 conduce spre o teză teoretică pe care cronicarul *Războiului peloponesiac* se întemeiază foarte adesea în examinarea conștiinței ce prezidează acțiunile istorice ale colectivităților. Considerînd cu preeminență natura umană ce și-ar impune predilecțiile, cu caracter îndeobște nelăudabil, el distinge între *prophasis* și *aitia*, termeni cărora le dă semnificații diferite de cele curente, deși nu cu totul lipsite de precedent (Vd. Anastasios Nikitas, *Zur Bedeutung von* πρόφασις *in der altgriechischen Literatur*, Mainz, 1976, *passim*). Termenii indică la Tucidide două nivele de expresie ale subiectivității colective. Cîmpul *aitia* e cel al motivațiilor imediate, al opiniilor divergente, de suprafață, al afirmațiilor agitatorice, într-un cuvînt, al aserțiunilor ce abundă în traficul citadin cotidian (Tucidide, credem, vrea să spună despre ele că sînt luate de vulg drept adevăr adevărat). *Prophasis* sălășluiește în profunzimea calmă a intențiilor istorice reale, nemărturisite, de care-și dau seama, poate, doar personalități de frunte. În medicina hipocratică termenul viza cîteodată, ca în tratatul *Despre fracturi* 15, cauza sigură, scrupulos controlabilă, a bolii, spre deosebire de aceea, de primă impresie și prea generală, pe care o sugerează sindromul ei (Fernand Robert, *Prôphasis*, în „Rev. des Ét. Grecques", nr. 426—427, 1976, p. 332 și urm.). Observăm că Democrit, referindu-se la procesul de pătrundere cognitivă a realului, afirmă că un stare proces

are de-a face cu două nivele, unul „obscur", de ordinul aparențelor sensibile, de valoare „convențională" — νόμῳ —, celălalt, cu caracter profund, pur inteligibil, veritabil — ἐτεῇ —, ambele fiind intrinsece realității ce se traduce în experiență. Această teorie concordă, credem, cu teza tucididiană a celor două genuri de cauze (nici unul transcendent relațiilor umane).

Determinații din sfera conștiinței

Fr. 45

I, 75, (3) [Atenienii explică spartanilor că politica lor de dominație externă a fost determinată] „mai întîi de teamă (δέος), mai apoi de prestigiu (τιμή), și în cele din urmă de interes (ὠφελία)"*.

Fr. 46

III, 44, (3) „Eu socotesc că deliberăm despre viitor, nu despre prezent ... (4) Noi nu ne judecăm cu mytilenienii; nu dezbatem o chestiune de drept, ci ne sfătuim în privința lor [a mytilenienilor], pentru a vedea cum ar putea să ne fie folositori". (Din cuvîntarea lui Diodotos).

Fr. 47

I, 67, (3) [Dușmănia megarienilor față de atenieni se datorește faptului că] li se interzice accesul în porturile de sub conducerea atenienilor și la cele din Attica.

Fr. 48

IV, 108, (1) [În urma căderii cetății Amphipolis] atenienii au fost cuprinși de o mare teamă, mai ales pentru că cetatea le aducea folos, trimițîndu-le lemne pentru construcția corăbiilor și procurîndu-le bani.

Fr. 49

VII, 57, (1) Nu s-au ridicat unii împotriva altora pentru apărarea drepturilor și nici pentru că erau rude, ci mai mult fiecare după cum îi dicta momentul interesul sau nevoia ... (6) Cytherienii, care erau coloniștii lacedemonienilor, au luat armele împotriva lacedemonienilor, care erau cu Gilyppos, iar rhodienii, deși de neam din Argos, se băteau, siliți, cu syracusanii, care erau dorieni, cu gelienii[20], care erau coloniștii lor și care porniseră în expe-

* Literal: folos, avantaj material.

diţie alături de syracusani ... (7) În expediţie mai erau şi corcyreieni, care erau nu numai dorieni, dar chiar corintieni, care luptau împotriva corintienilor şi syracusanilor, deşi erau coloniştii unora şi rudele altora, pretextînd că sînt siliţi s-o facă; în realitate însă erau mînaţi de duşmănia împotriva corintienilor.

Fr. 50

III, 82, (1) Mai tîrziu s-a mişcat aproape întreaga elenime, ca să zicem aşa, fiind dezbinată peste tot, căci fruntaşii poporului voiau să aducă pe atenieni, iar oligarhii pe lacedemonieni.

Opinia din fr. 45 e arătată ca aparţinînd atenienilor, iar cea din fr. 46, lui Diodotos (el spune: chestiunea comportamentului atenian faţă de cei din Mytilene nu se pune în planul juridic, ci în acela al *intereselor* cultivate de Atena); sînt, neîndoielnic, gînduri totodată tucididiene. Abordăm deci tema faptelor de conştiinţă ce declanşează acţiunile în istorie, temă constant prezentă în opera la care ne referim. Preocupă mobilurile de ordin antropologic, fie sociale, fie psihologice: emotivitatea maselor, tradiţiile pe care le cultivă, sentimentele lor de demnitate ori frică, capacitatea personalităţilor de a le influenţa prin arta lor oratorică. Hazardul — — *týche* — e invocat adesea, fie în opoziţie cu lucrarea omenească *(téchne)*, fie luat altfel, ca imprevizibil, în contrast cu evaluările raţionale *(gnome)*, prospective (Vd. L. Edmunds, *Chance and Intelligence in Thucydides*, Cambridge, Harward Univ. Press, 1975). Paralel cu toate acestea, adesea dominîndu-le ori funcţionînd numai el, acţionează *interesul* (ὠφελία, fr. 45); deşi enumerat împreună cu teama şi chestiunile de prestigiu, interesul e invocat de istoriograf în mult mai mare măsură, uneori învingînd frica, ori — ca în conflictul cu Melos — bunul renume. Despre ignorarea nedisimulată, datorită interesului, a dreptului „intercivic", citim în fr. 46. Referitor la promovarea de către atenieni, în virtutea interesului, a „dreptului celui mai tare" — Faustrecht! —, a atitudinii pe care Tucidide o adoptă în această temă, vd. J. de Romilly, *Thuc. et l'impérialisme ...*, p. 248; Florea Fugaru, *Categorii de argumente istorice în opera lui Tucidide*, in „Anal. Univ. Buc. — Limbi clas. şi orient." XXII, 1973, p. 51 şi urm. După cum arată W. E. Thompson (*art. cit.*, p. 172) istoriograful era convins că frica, interesul, dar şi aspiraţia către onoare erau date în „natura umană".

Fragmentele 47 şi 48 exprimă motivaţia prin interes *economic*. O exprimă *expressis verbis*, altminteri însă o atare motivaţie apare *aproape în întreaga cercetare* asupra desfăşurării războiului. Declanşarea lui e explicată în mare măsură prin rivalitatea economică dintre Atena şi Corint, singurul oraş portuar din Pelopones deschis comerţului maritim. Marea campanie contra Siciliei e explicată de insulari — iar Tucidide e evident de acord cu ei — prin faptul că atenienii „rîvnesc la bogăţiile insulei" (IV, 61, 3). Ar fi fost de aşteptat ca înrudirea tribală să determine alianţele. Dar nu, predomină şi aici interesele, relevă analiza perspicace a istoricului (fr. 49).

El acordă o atenție susținută, în cercetarea sa, conflictului social-politic dintre demos (δῆμος) și „cei puțini" (ὀλίγοι), adică aristocrați, ca în fr. 50, notabil prin semnificația lui larg cuprinzătoare. Nu știm întrucît și-a dat seama de cauza, în fond și ea de ordinul intereselor economice, a rupturii politice de la baza menționatului conflict, dar frecventa asociere de fapt, în text, a celor două planuri ne dă de gîndit.

Cert e că, într-un plan ca și în celălalt, gîndul său gravitează în jurul a ceea ce numim concept de *relație socială*, cu rol istoric determinant. În virtutea unei asemenea arii de forțe determinative, societatea, în concepția lui Tucidide, nu mai depinde, în linii generale, de un înglobant extrinsec, fie el insondabil (mitic), fie el de ordinul unui *logos* universal. Raportul social este istoria în exclusiv raport-cu-sine ; ea dobîndește, astfel, cu largă precădere, în filosofia socială la care ne referim, logica ei proprie, un *auto-logos*, iar acesta se făurește predilect în creuzetul intereselor materiale economico-politice.

Nu avem la Tucidide o învățătură sintetică asupra istoriei în *formă teoretică*, ci, — și doar pînă la un punct — în *formă practică*. Nu avem nici un enunț de principii referitor la locul — primordial, ori nu — al economicului printre ceilalți factori determinatori de istorie pe care ii ia în considerare : nici vreo formulare a relației lui cu mișcarea spirituală. Nu avem vreo definiție a economicului și funcției lui. Mai mult, el pare să blameze acest rol, să regrete că istoria e așa și nu altfel, sperînd că *ar putea deveni altceva*, în speță un cîmp pur al moralei și dreptului. Cu toate acestea, spațiul explicativ ce-l acordă economicului face din istoriograful atic un precursor al concepției materialismului economic (diferit, notăm, de concepția materialist-istorică).

Criticism

Fr. 51

III, 82, (3) Au intrat deci în dezbinări oamenii prin cetăți și faptele care s-au petrecut mai tîrziu, datorită faimei celor întîmplate mai înainte, au făcut pe oameni să-și înnoiască gîndurile cu un avînt excesiv, nu numai prin șiretenia cu care întreprindeau faptele, dar și prin ciudățenia răzbunărilor. (4) Ei au schimbat, după bunul lor plac, și sensul obișnuit al cuvintelor. Astfel, îndrăzneala nesăbuită a fost numită bărbăție iubitoare de prieteni, iar ezitarea înțeleaptă, lașitate cuviincioasă ; cumpătarea a fost numită văl al lașității, iar priceperea la toate, lipsă de stăruință ; zelul nebunesc a fost numit bărbăție, iar încercarea de a întinde curse cu precauție a fost numită pretext binecuvîntat pentru retragerea de la acțiune. (5) Cel care era nemulțumit a fost socotit demn de nezdruncinată încredere, iar cel care-l contrazicea era bănuit. Cel care întindea o cursă, dacă izbutea, era socotit inteligent,

iar cel care o plănuia era socotit şi mai teribil. Dacă se hotăra cineva mai înainte să n-aibă nevoie nici de una, nici de alta[21], era numit destrămător al grupului şi om înfricoşat de duşmani. Într-un cuvînt, cel care o lua înainte unuia care avea să săvîrşească vreun rău era lăudat, ca şi cel care îndemna la rău pe unul care nu se gîndea la asta. (6) Ba chiar rudele de sînge erau socotite că sînt mai înstrăinate decît membrii unui grup politic, pentru că aceştia erau mai pregătiţi să treacă la acţiune fără ezitare. Astfel de grupuri nu se constituiau în acord cu legile, ci împotriva legilor existente şi din dorinţa de cîştig. Iar angajamentele solemne dintre ei nu le întăreau prin legea divină[22], ci prin săvîrşirea vreunei nelegiuiri în comun. (7) Propunerile bune ale adversarilor, dacă aceştia erau mai puternici, erau primite datorită presiunii stricte, exercitată de fapte, nicidecum din sentimente nobile. Faptul de a se răzbuna, la rîndul său, era mai preţuit decît paza de a nu suferi cel dintîi. Şi, dacă cumva îşi făceau jurăminte de împăcare, acestea valorau numai pentru prezent, fiind prestate din pricina vreunei încurcături şi neavînd nici o putere din altă parte. Iar cel care o lua înainte cu îndrăzneală, la momentul prielnic, cînd vedea pe [celălalt] lipsit de apărare, se răzbuna pe acela, luîndu-l prin surprindere, datorită încrederii înşelate. [Aceasta o făcea] mai cu plăcere decît să atace deschis şi aprecia, îndeosebi, securitatea proprie şi faptul că, învingînd prin înşelăciune, dobîndea faima de om inteligent. Mai degrabă lumea numeşte dibaci pe cei mulţi, care sînt mişei, decît să spună despre cei nepricepuţi că sînt buni; [oamenii îndeobşte] de nepricepere se ruşinează, iar cu dibăcia se fălesc. (8) Cauza tuturor acestor rele era dorinţa de dominaţie, provocată de lăcomie şi de ambiţie. Şi atunci, din pricina lor, oamenii treceau la certuri pătimaşe; fruntaşii de prin cetăţi, fiecare cu o denumire cuviincioasă, se prefăceau că năzuiesc spre egalitatea politică a poporului şi aristocraţia înţeleaptă. Cu cuvîntul se îngrijeau de treburile publice şi îşi atrăgeau răsplătire ca pentru victorie. În realitate, însă, luptînd prin toate mijloacele ca să se înfrîngă unii pe alţii, au îndrăznit să săvîrşească cele mai groaznice fapte şi au recurs la pedepse din ce în ce mai mari, fără să ţină seamă de dreptate şi de inte-

resul cetății. Așa că ei se limitau la ceea ce le făcea mereu plăcere fiecăruia dintre ei și, dobîndindu-și puterea, fie prin osîndiri obținute cu un vot nedrept, fie prin forța armelor, se pregăteau să-și satisfacă pe dată ambiția. Așadar, nimeni nu prețuia bună credința; toți erau dispuși să asculte pe aceia care, prin cuvîntul ticluit, reușeau să pună la cale o ispravă care stîrnea invidia. Cetățenii neutri erau uciși și de unii, și de ceilalți, fie fiindcă nu luptau alături de ei, fie pentru că erau pizmuiți că supraviețuiau. 83, (1) Astfel, în cugetul elenilor s-au inscăunat tot felul de răutăți din pricina răscoalelor, iar onestitatea, la care participă foarte mult noblețea de sentimente, fiind luată în rîs, a dispărut, pe cînd faptul de a se împotrivi dușmănos și cu neîncredere unii altora i-a dezbinat foarte mult. (2) Într-adevăr, nu exista nici un cuvînt puternic și nici un jurămînt înfricoșător care să-i împace, ci, din lipsa temeiului pe care-l constituie încrederea, ei se bazau mai mult pe forța inteligenței, gîndindu-se să nu sufere mai mult decît puteau să aibă încredere. (3) Și cei mai slabi la minte de cele mai multe ori supraviețuiau. Într-adevăr, temîndu-se de propria lor deficiență și de inteligența adversarilor, să nu fie cumva mai prejos în cuvinte, iar adversarii să le-o ia înainte cu multa dibăcie a inteligenței lor, întinzîndu-le curse, porneau cu îndrăzneală în acțiune. (4) Iar ceilalți, disprețuindu-i, socoteau că vor putea să presimtă [atacul lor] și, crezînd că nu trebuie să întreprindă cu fapta ceea ce pot face cu gîndirea, nu-și luau măsuri de pază și pentru aceasta erau mai curind nimiciți. 84, (1) Așadar, în Corcyra cele mai multe dintre aceste fapte au fost săvîrșite de către aceia care atacau primii; [au mai fost săvîrșite și alte fapte] de către aceia care treceau la contraatac, conduși fiind mai mult cu trufie decît cu înțelepciune de oameni care căutau să se răzbune. Cei care dădeau contralovituri, unii încercau să scape de sărăcia obișnuită, dorind mai ales cu patimă să pună stăpînire pe nedrept pe averea vecinilor, iar alții nu porneau la atac împinși de lăcomie, ci de o poziție egală cu a adversarului și mînați fiind de o ură neîmblînzită; de aceea se năpusteau asupra adversarului cu violență și neînduplecare. (2) Tulburîndu-se deci viața obișnuită a cetății, în această împrejurare firea omenească a trecut

peste legi, şi, obişnuită să facă nedreptăţi, chiar călcînd legile în vigoare, a arătat că se bucură de neînfrînarea mîniei, nu se supune dreptăţii şi este duşmană celui care se distinge. Altfel n-ar fi preţuit răzbunarea mai mult decît legea [divină][23], n-ar fi pus cîştigul mai presus de abţinerea de la nedreptate, şi în care invidia nu şi-ar mai fi exercitat puterea ei vătămătoare. (3) În această privinţă[24], oamenii preţuiesc acele legi obşteşti cu ajutorul cărora toţi nădăjduiesc că, chiar atunci cînd se năruie, vor putea fi salvaţi, dar, cînd este vorba să pedepsească pe alţii, atunci sînt de părere să înceteze şi să nu mai fie în vigoare, dacă cineva, aflîndu-se în primejdie, s-ar putea bucura de protecţia vreuneia dintre ele.

Fr. 52

III, 46, (3) Ne apărăm interesele [în cetăţile subordonate Atenei] nu prin străşnicia legilor, ci prin grija acordată treburilor noastre. (5) Noi facem acum contrariul. Astfel, dacă izbutim să supunem o cetate liberă care, potrivit unui imbold firesc, s-a desprins spre a-şi dobîndi neatîrnarea şi o conducem cu forţa, credem că trebuie s-o pedepsim amarnic. (6) Nu trebuie să pedepsim prea tare pe cei care se desprind de noi, ci să-i păzim cît mai bine înainte de a se desprinde şi să veghem ca nici măcar să nu conceapă o astfel de idee, iar cînd îi aducem sub stăpînirea noastră să-i învinuim cît mai puţin ... (Din cuvîntarea lui Diodotos).

Fr. 53

III, 47, (3) Dacă veţi distruge poporul mytilenian, care nici n-a luat parte la desprindere, ba încă, după ce a pus mîna pe arme a predat cetatea de bună voie, mai întîi veţi face o nedreptate, ucigînd pe binefăcătorii voştri, apoi veţi oferi oligarhilor tocmai ceea ce vor. (Din cuvîntarea lui Diodotos).

Fr. 54

VIII, 89, (3) [Într-o oligarhie] nu se năzuieşte spre egalitate, ci fiecare aspiră să devină pe loc mai mare decît celălalt. Dimpotrivă, într-o democraţie, se suportă mai uşor rezultatul alegerilor, căci nimeni nu se consideră micşorat prin alegerea unor oameni la fel cu el.

Fr. 55

VI, 53, (2) Atenienii, de îndată ce plecase armata, n-au încetinit deloc cercetarea în legătură cu cele întîmplate cu misteriile și cu mutilarea Hermelor[25]; ei nu cercetaseră pe denunțători, ci bănuiau pe toți și, cu ajutorul unor oameni răi, arestau cetățeni foarte cumsecade și-i aruncau în închisoare, socotind că este mai folositor să cerceteze lucrul și cu de-amănuntul să găsească pe vinovați, decît să n-aibă încredere în răutatea denunțătorilor și să le scape nejudecat vreun cetățean care părea cumsecade, dar era vinovat.

Fr. 56

III, 43, (2) În acest fel, și cel care voiește să convingă poporul de lucruri primejdioase trebuie să-l atragă prin înșelăciune, și cel care spune lucruri mai bune, să mintă, ca să capete încredere. (3) Din pricina bănuielilor, este cu neputință să faci bine unei cetăți în ochii tuturor, fără să minți, căci cetățeanul care oferă cetății vreun lucru bun, în văzul tuturor, este bănuit că în ascuns va dobîndi pentru sine ceva mai mult.

Fr. 57

VIII, 1, (1) [Atenienii] s-au indignat foarte tare împotriva oratorilor[26] care-i sfătuiseră să pornească expediția în Sicilia, ca și cînd n-ar fi aprobat-o prin vot ei înșiși.

Fr. 58

VIII, 1, (4) Poporul, în aceste ceasuri, așa cum face întotdeauna cînd e împins de spaimă, era gata să le organizeze [din nou] pe toate.

Fragmentele 51—58 mărturisesc participarea cugetării lui Tucidide la criticismul teoretic și practic care, pivotînd în jurul ideii critice lansate de sofiști, îndeosebi de sistemul lui Protagoras, devine o notă a umanismului din secolul lui Pericle. Istoriograful-filosof își va fi dat seama cumva de faptul că suprema misiune a intelectualului este aceea de a judeca, științific, epoca lui socială și de a proceda față de ea nu prin aplauze servile care paralizează putințele de progres și, deci, o *trădează*, ci prin examen critic — inepuizabil ca și acel *pro* și *contra* protagoric — ce dă un diagnostic răului, și astfel a împinge cetatea spre inepuizabilă ameliorare și autodepășire ? Oricum, asociind fr. 51 cu dialogul dintre atenieni și locuitorii din Melos (V, 85—111), se observă: *a.* În *Războiul peloponesiac*, ce se înfățișează de regulă ca o cronică voit rece, impersonală a evenimente-

lor, așa încît aprecierile de autor sînt rarissime și cu totul sumare, *singura* excepție — o patetică intervenție personală de cincisprezece paragrafe — are ca obiect critica, vehementă, a răului dezlănțuit de război, de dezbinările civile „în întreaga elenitate" (fr. 51): dezlănțuirea egocentrismului, disprețul legilor, denaturarea sensului cuvintelor, al dezbaterilor, al intențiilor, folosirea nesăbuită a lozincilor politice, abuzul comis de cei „de sus" în voința lor de dominație; *b.* pe tot parcursul lucrării, *singurul* caz în care este folosit *dialogul* (acoperind douăzecișișase de capitole) — considerat în această epocă drept suprema metodă de a epuiza o temă, prin extorcarea din minte a argumentelor și contraargumentelor posibile, cum cerea Protagoras și făcea Socrate — este cazul cînd, în esență, e criticată politica *externă*, de *forță și silnicie*, a unei cetăți presupuse a fi cea mai „liberală", în speță democratica Atenă. Fragmentele 52, 53 — deși referitoare la conflictul Atenei cu Mytilene — susțin aceeași poziție critică, neingăduind, credem, vreun dubiu asupra părerii adoptate de Tucidide însuși în cealaltă înfruntare, ateniano-meliană (Vd., în dezacord cu părerea noastră, Max Dieckhoff, *Über Krieg und Frieden als Maximen in der historisch-politischen Literatur der Griechen*, în „Das Altertum", Berlin, Bd. 18, 1972, p. 15 și urm.). Socotim deci, că istoriograful nostru apreciază critic ansamblul relațiilor politeice, atît interne cît și externe, generate de război, vizînd însă mai ales Atena. Deși, poate, el nutrește o oarecare preferință pentru *principiul* abstract de democrație, ca în unele contexte sau în fr. 54, critica lui rămîne totuși neslăbită față de *practica* democratică, încărcată de păcate, de implicații la fel de detestabile (fr. 55, 56, 57, 58). Autorul denunță injustiția, imoralitatea, violența, indiferent dacă au loc sub egidă aristocratică ori democratică.

Sînt bune temeiuri în favoarea supoziției conform căreia unul din obiectivele de seamă considerate de Tucidide în opera sa a fost acela al criticii societății din secolul lui Pericle. A aceleiași societăți — ne spune contextul — care a dat geniul și opera lui Pericle, care a făcut din Atena o școală de civilizație a întregii lumi elene. Denunțînd relele, el se gîndea, neîndoielnic, la o stare de criză, încredințat totodată că există în oameni potențialul spiritual care, actualizat, va face ca depresiunea să fie eliminată. Manifestul criticist pe care-l semnează va fi fost conceput ca un act destinat terapeuticii sociale, stîrnirii unei revolte stenice, a „anticorpilor" împotriva a ceea ce este, și nu puțin, reprobabil în natura umană.

Praxiologie

Cunoașterea rațională și acțiunea

Fr. 59

III, 45, (3) [Împotriva cererii lui Cleon de a se acționa cu extremă duritate față de cei din Mytilene]. Oamenii din fire greșesc și în comun și fiecare în parte, și nu există lege care să-i împiedice de la asta; (4) ... împrejurările trezesc aceste două patimi [excesul și mîndria] din pricina mîniei și, în acest fel, după cum fiecare dintre ele este stăpînită de un imbold mai neîmblînzit, îi duc pe oameni

în fața primejdiilor (5). Atît nădejdea cît și dragostea aduc foarte multe prejudicii ... (7) Într-un cuvînt este cu neputință și dă dovadă de ușurătate acela care crede că atunci cînd firea omenească se pornește cu avînt să facă ceva, va putea fi abătută fie prin forța legilor, fie prin teama de vreo primejdie (Din cuvîntarea lui Diodotos).

Fr. 60

II, 62, (5) „Cînd norocul este egal, inteligența ce se sprijină pe putere sufletească întărește îndrăzneala; ea pune mai puțin temei pe speranță, care operează doar acolo unde nu se pot evalua situațiile, decît pe buna cunoaștere a împrejurărilor, ce îngăduie să se prevadă mai sigur viitorul" (Din cea de-a treia cuvîntare a lui Pericle).

Fr. 61

II, 47, (4) La început, nici medicii nu erau în stare să dea ajutoare căci nu cunoșteau boala.

Fr. 62

III, 48, (2) Cine chibzuiește bine este cu mult mai puternic împotriva dușmanilor decît dacă ar trece la acțiune și ar proceda cu o forță lipsită de rațiune.

Fr. 63

IV, 108, (4) Dealtfel, aceste cetăți (supuse Atenei] socoteau că nu vor păți nimic, căci, pe de o parte, se înșelaseră asupra puterii atenienilor, așa cum s-a arătat mai tîrziu, iar, pe de altă parte, pentru că judecau situația mai mult cu dorințele lor confuze decît cu rațiunea clară. Dealtfel oamenii obișnuiesc să încredințeze unei nădejdi necercetate cu rațiunea lucrul pe care-l doresc, iar lucrul pe care nu-l doresc, obișnuiesc să-l respingă prin sentențe autoritare[27].

Fr. 64

II, 40, (3) „Ceea ce ne caracterizează e faptul de a uni îndrăzneala în acțiune cu reflecția asupra celor ce vom făptui; la alții cutezanța înseamnă nechibzuință, iar chibzuința, ezitare" (Din cea de-a doua cuvîntare a lui Pericle).

Raționalismul rigid de tip socratic, pragmatismul reușitei, profesat de sofiști, coexistau în secolul lui Pericle cu experimentalismul luminat, pur teoretic, al lui Democrit. Diferiți de acesta din urmă, Hippocrates în medicină și Tucidide în meditația asupra socialului transpun în sfera

concretului teoria terapeutic-profilactică a practicii susținută de o prealabilă cunoaștere și chibzuință; împotriva acțiunii împlinite orbește (declanșată de patimi, spune fr. 59), ambii laudă îndrăzneala, dirijată însă de calma evaluare rațională a situațiilor (Tucidide, în fr. 62). Ar fi „o concepție realistă și practică a inteligenței", spune J. Brunel (*Compte rendu* despre Pierre Huart, Γνώμη *chez Thucydide et ses contemporains*, Paris, Klincksieck, 1973, în „Rev. des Études Grecques", nr. 419-423, 1975, p. 285). Fragmentele 60, 61 afirmă, în sfere variate, comandamentul prealabilei cunoașteri a obiectului spre care e chemată practica. Fragmentele 63, 64 exprimă o bună teză praxiologică, dar cu o notabilă diferență, cel puțin în privința Atenei: ceea ce este pentru Pericle — șeful de stat care, firește!, își laudă regimul spre a se lăuda pe sine — o conduită deja intrată în uz se vădește a fi pentru omul de știință Tucidide, critic față de starea de fapt, doar un deziderat. Înfruntarea dintre Cleon și Diodotos are, în esență, ca obiect tocmai tema de mai sus (III, 37—48) iar Atena fusese cît pe ce să aplice linia lui Cleon, ceea ce provoacă indignarea lui Tucidide.

Cuvîntul și discuția publică

Fr. 65

II, 40, (2) „Noi înșine decidem asupra treburilor noastre, cunoscîndu-le în profunzime; cuvîntul (λόγος) nu-l credem a fi păgubitor acțiunii; dimpotrivă, rău este să nu ne lămurim prin cuvînt (λόγος) înainte de a trece la acțiune" (Din cea de-a doua cuvîntare a lui Pericle).

Fr. 66

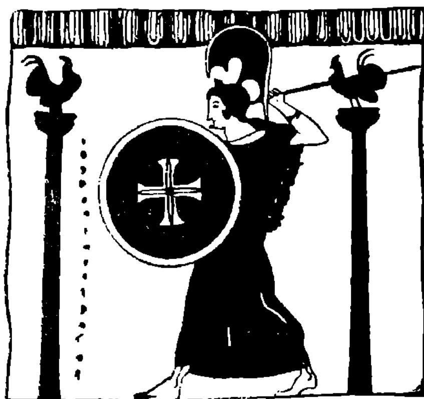
III, 42, (2) „Cel care susține că vorbirea (λόγος) nu este dascăl al faptelor, fie că este lipsit de inteligență, fie că are vreun interes personal" (Din cuvîntarea lui Diodotos).

Fr. 67

V, 89 [Atenienii către melieni]: „Dreptatea nu intră în considerație în cuvîntul oamenilor (ἀνθρώπειος λόγος), decît în cazul egalității puterii lor de a se impune; altminteri, cei tari uzează de forța lor, iar cei slabi trebuie să se supună" (Din dialogul dintre atenieni și melieni).

Fragmentele 64, 65, exprimă păreri comune lui Tucidide și celor doi oameni de stat, Pericle și Diodotos. Funcțiile cuvîntului, relevate, în epocă, mai întîi de către sofiști, se referă la raporturile dintre vorbire și gîndire, dintre vorbire și acțiune. Fr. 67, unde e vizat dialogul, subliniază că, într-o dezbatere, cuvîntul, confruntarea părerilor, își împlinesc sarcina cu condiția ca interlocutorii să nu fie supuși nici unei constrîngeri. Pe căi trasate de Protagoras și Prodicos — ultimul milita pentru precizia cuvintelor și pentru consemnarea nuanțelor prin care se disting semnificațiile lor — istoriograful atenian lasă frecvent să înțelegem că era preocupat

de folosirea corectă şi minuţioasă a vocabularului. Cînd critică, in practica socială, schimbarea rău intenţionată a sensului cuvintelor, folosirea lor abuzivă ori făţarnică, in scopul de a se ascunde gîndul (fr. 51), atunci, ca şi sofiştii menţionaţi, o face preocupat de considerente nu atît lingvistice, cît sociale: dezordinea in vorbire e corolar al dezordinii din viaţă. Discuţia în contradictoriu iese la tot pasul în întîmpinarea cititorilor *Războiului peloponesiac*. Istoria evenimentelor — este convins Tucidide — trebuie să fie istoria tezelor care le-au guvernat. Ideile decisive au fost precedate de discuţii. Autorul relevă frecvent amplitudinea argumentelor *pro* şi *contra* dezvoltate de adversari, iar cel ce le urmăreşte înţelege procesul prin care anumite convingeri au pătruns opinia publică, devenind forţe eficiente. E ceea ce numeau sofiştii ἀντιλογία, sau procedura *antilogică*, adică a *logos*-urilor contrapuse (Vd. Jacqueline de Romilly, *op. cit.*). Menţionăm discuţia, la Sparta, dintre partizanii reţinerii şi cei ai acţiunii războinice imediate; la Atena, disputa dintre Nicias şi Alcibiade în ajunul războiului din Sicilia; duelul verbal dintre Cleon şi Diodotos etc. Antilogia pune faţă în faţă, de regulă, două sisteme de valori ca dreptate—forţă, interes—moralitate, dominaţie—libertate (Vd. M. Vegetti, *op. cit.*). Istoriograful face loc şi dezbaterilor ce au precedat hotărîrii pe care el, Tucidide, nu le aprobă. Se poate să fi fost o simplă chestiune de obiectivitate ştiinţifică. Dacă însă ne gîndim la Protagoras din Abdera, ne dăm seama că ar fi fost tocmai procedeul pe care l-ar fi folosit el, filosoful sofist, dacă ar fi scris el istoria în cauză. În adevăr abderitanul era de părere că în mişcarea societăţii nu avem de-a face cu un adevăr absolut. Ceea ce statul-cetate statorniceşte, prin dezbatere colectivă, a fi, într-un moment determinat, just din punctul lui de vedere, funcţionează ca adevăr pentru colectivitatea civică în cauză. Adevărul atenienilor — inclusiv, poate, cel al atenianului Tucidide — nu era, în momentul dat, adevărul spartanilor. E greu de văzut ce alt considerent ar explica în chip mai mulţumitor procedura urmată de istoriograful filosof. Referitor la posibilele influenţe exercitate asupra lui Tucidide de către Prodicos şi Protagoras în domeniul de idei atins aici, vd. Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, trad. A. Raymond, Paris-Lausanne, vol. I, 1908, pp. 451 şi 492.



NOTE*

[1] Vd. nota 7.

[2] Cu privire la afirmațiile neîntemeiate sau îndoielnice, necontrolabile, referitoare la viața lui Tucidide, vd. N. Barbu, *Studiu introductiv* la *Războiul peloponesiac*, București, Ed. Științifică, 1966, pp. 37—38.

[3] Chestiunea de a ști cum s-a înfățișat prima versiune a textului — simple însemnări, ori redactare provizorie — este controversată.

[4] Autor ce se îndeletnicea cu predarea retoricii, în sec. V î.e.n.

[5] La 68, (1—2); 90, (1—2). Admirația manifestată de Tucidide, aici, față de Antiphon vizează *omul*, nu atitudinea decis antidemocratică a acestuia. Pentru istoriograful atenian, chestiunea portretului moral-intelectual al unui personaj se află pusă întotdeauna în alt plan decît acela al convingerilor politice profesate de cel în cauză.

[6] S-a crezut mult timp că această lucrare ar fi aparținut unui autor denumit Suidas. Cercetările mai noi arată că, foarte probabil, nu avem a face cu un nume de persoană, ci cu un titlu, *Suda*.

[6a] După cum observă N. Barbu (*stud. cit.*, p. 36), necunoscîndu-se data nașterii istoricului atenian, dar asociind cu alte informații notația sa, conform căreia, la izbucnirea războiului, ajunsese la vîrsta ce îngăduie înțelegerea a ceea ce se întîmplă, se presupune că la începutul războiului el avea aproximativ 20 de ani, că deci se va fi născut pe la 460 î.e.n.

[7] Textul se referă la evenimente foarte vechi, pentru care nu existau documente demne de încredere, ci erau transmise numai prin legende și mituri. I. Classen, ed. *Thukydides* din 1897, vol. I, p. 2, crede că în textul care ne-a parvenit este o lipsă, socotind că expresia χρόνου πλῆθος nu se poate referi la epoca războaielor medice. Nu este nevoie să presupunem o lipsă, deoarece expresia καὶ ἔτι παλαιότερα — *și încă și mai vechi* este suficientă pentru a se înțelege că este vorba despre timpuri foarte îndepărtate. Vezi A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. I, 1945, p. 89 (N.B.).

[8] În text este φαίνεται cu participiu, deci Tucidide confirmă faptul (N.B.).

[9] În text ἐν τῇ μὴ προσηκούσῃ = nu pe pămîntul natal, deci pe pămînt străin (N.B.).

[10] Decît încercările de stăvilire ale oamenilor (N.B.).

[11] Ironie, pe fondul unei cvasi-omonimii: λοιμός (ciumă) și λιμός (foamete).

[12] E vorba de Apollon.

[13] Le recitau melodic, oracolele fiind în versuri (N.B.).

[14] Aici și mai jos includem unele pasaje din cuvîntarea lui Diodotos din *Ecclesia* ateniană, în dezbaterea de reexaminare a deciziei asupra sancțiunilor impuse cetății Mytilene. Este, în adevăr, singurul caz în care Tucidide ia atitudine manifest aprobativă (III, 49, 4) față de cuprinsul unei cuvîntări. Să nu fi fost străină această adeziune de ostilitatea nedisimulată a istoricului față de Cleon, oponentul lui Diodotos în dezbaterea pomenită? Oricum, nu am extras din spusele acestuia din urmă decît

* Notele urmate de mențiunea (N.B.) aparțin lui Nicolae I. Barbu. Celelalte, autorului capitolului de față.

enunţuri de principiu aflate în acord neîndoielnic cu tezele incontestabil tucidid̦iene din restul lucrării. Cu privire la concordanţa de păreri dintre Diodotos şi Tucidide, vd. B. Manuwald, *op. cit.*, *passim*.

[15] **ἀντιπάλοις** înseamnă „de aceeaşi greutate, pe măsura ei" (N.B.).

[16] **Παίδευσις** înseamnă literal *operă educaţională*. Am dat expresiei τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν o traducere liberă, urmînd o sugestie a lui M. Jakotă (Thukydides, *Războiul peloponesiac*, Ed. Casa Şcoalelor, 1941 p. 144).

[17] Aici istoricul are în vedere mai ales grupările tribale (N.B.).

[18] Tucidide se referă aici la bogăţiile de tot felul (N.B.).

[19] Privitor la sensul dat de Tucidide acestui termen aici, sens neaşteptat sub raport etimologic, vd. Von Fritz, *op. cit.*, vol. I, pp. 623–624. În altă parte — la VI, 76, 2 — πρόφασις înseamnă însă *pretext*.

[20] Locuitorii cetăţii Gela (Sicilia).

[21] Nici să întindă curse, nici să le plănuiască (N.B.).

[22] Depunînd jurămînt, conform practicilor religioase curente (N.B.).

[23] τοῦ ὁσίου = sacru, sfînt (N.B.).

[24] Adică, în privinţa respectării legii (N.B.).

[25] E vorba de busturile zeului Hermes, puse pe piedestale dreptunghiulare, împodobite cu un *phallos*, emblemă a fecundităţii. Aşezate la marginea terenurilor, indicau limita lor. La margine de drum, erau socotite a ocroti pe călători. În oraş, se aflau în pieţe, la răspîntii, în palestre, gymnazii, temple, etc. Se bucurau de o veneraţie deosebită. Mutilarea lor, săvîrşită la Atena, într-o noapte, în timpul campaniei siciliene, de către autori rămaşi necunoscuţi, a provocat în popor o imensă agitaţie.

[26] Din *Ecclesia* (Adunarea Poporului).

[27] În text, αὐτοκράτωρ: cu putere absolută, adică, aici, „ce nu admite replică".

PERICLE

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Născut în 495 sau 494 î.e.n., din ilustra familie a alkmaionizilor, acest vlăstar al aristocrației ateniene a întruchipat, în cel mai de seamă moment al istoriei cetății lui Theseus, năzuințele ei democratice. Influența lui a început să se exercite încă din anii 60 ai sec. V, pe linia democratică inițiată de Clistenes și continuată de Ephialte, al cărui partizan a fost. Între anii 444 și 429, îl aflăm ales în fiecare an, cu o singură excepție, în funcția de strateg ce i-a asigurat continuitatea puterii pînă în anul morții sale. Locul său istoric e statornicit de contribuția adusă dezvoltării democrației ateniene, de deciziile politice și militare ce-l asociază primei părți a războiului peloponesiac și de stimulii ce au făcut să strălucească viața culturală a Atenei, pe multe căi, dar mai ales prin lucrările de artă inițiate sau inspirate de el.

Cugetarea lui poartă pecetea concepției lui Anaxagoras. Mica diferență de vîrstă dintre ei ne îndeamnă să explicăm orientarea lui Pericle, mai puțin prin profesoratul filosofului din Klazomenai și mai mult prin faptul că au fost ambii conștiințe de absorbție ale imperativelor aceluiași curent ideatic. Atașamentul ce-l lega de Pericle pe Phidias este asijderea semnul unei comune atitudini estetico-sociale. Sofocle și Euripide s-au numărat printre apropiații săi întru cultură. Convingerile sale mai amintesc cînd de Socrate, cînd de Protagoras. Procesele intentate lui Anaxagoras, apropiatului său colaborator, lui Phidias, prietenei sale, femeia-literat Aspasia, îl vizau în fond pe el; dincolo de motivațiile lor politicianiste, procesele marchează faptul că, în planul confruntărilor de atunci. Pericle era privit ca principalul pilon al platformei liberale, fizicaliste și laice.

Nedispunînd de vreo scriere pericleiană, ne adresăm, spre a-i cunoaște ideile, vechii istoriografii, procedeu prin care informația noastră rămîne cu o valoare doar aproximativă. Mărturia lui Tucidide este, la mare distanță, cea mai de preț. Alt izvor este cel al deciziilor luate de fruntașul atenian, cu fondul lor de idei implicate, deloc neglijabil. În fine, ecourile operei sale istorice în numeroase scrieri ulterioare. La Tucidide alkmaionidul apare cu trei cuvîntări. Ne-am exprimat la locul cuvenit punctul de vedere asupra modului de a aprecia expunerile ce apar la autorul *Războiului peloponesiac*, ca discursuri ale personajelor contemporane (cap. „Tucidide", p. 304). În acest sens și Jacqueline de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris, „Les Belles Lettres", 1947, cap. „Péricle". La cele spuse, adăugăm că garanția de conformitate e mai mare în cazul lui Pericle, pe care istoriograful, concetățean cu el, l-a cunoscut de aproape și ale cărui opinii, prin funcția ocupată, erau larg cunoscute, deci mai puțin amenințate de un mod prea personal de redare. Nu este însă deloc exclusă putința unor nuanțe și accente pur tucididiene.

Concepţia care a guvernat conduita sa angaja teme-cheie ale controverselor din sferele filosofiei, gîndirii antropologice, politeice și estetice în a doua jumătate a sec. V. Pe plan filosofic, el participă la curentul fizicalist. În domeniul religiei, îl ştim angajat nu în chestiuni teoretice, dar în chestiunea consecinţelor practice negative ale superstiţiilor în viaţa socială. Principala sa preocupare a constituit-o închegarea teoretică şi practică a liniamentelor statului democratic. Dacă, evocînd constituţia Spartei, atribuită lui Lycurg, Xenofon ne-a păstrat modelul statului aristocratic al timpului, apoi, neîndoielnic, Pericle e cel ce voia să ofere modelul celui democratic. Discordanţa politologică dintre viziunea sa asupra democraţiei din cetate și aceea asupra relaţiilor externe ale Atenei — concepţie numită de unii, expresiv deşi anacronic, „imperialistă" — devine mai puţin de neînțeles, în lumina unui anumit considerent: deși amic al conceptului de individualitate umană, acesta ocupă în eugetarea sa un loc dominat de cultul supremației Cetăţii; personalitatea omului şi libertatea lui democratică sînt privite prin prisma misiunii de a se consacra Cetăţii; extrapolînd această viziune în sfera relaţiilor externe, îl vedem militînd în celelalte cetăţi pentru democraţie, dar privită, aceasta, prin prisma sarcinii de a vedea Atena drept centru de polarizare a întregii grecităţi. Pe linia filosofilor sofişti, Pericle îşi dă seama de semnificaţii gnoseologice şi antropo-sociale ale cuvîntului, dialogului, dezbaterii, pedagogiei și acţiunii practice, dar ceea ce-l preocupă e diriguirea virtuților acestora în beneficiul Cetăţii. În fine, în cugetarea lui, o opinie preluată, bănuim, de la prietenul său Damon, proliferează în sensul că nu doar muzica dar și celelalte arte au a fi stimulate ca valori educaționale-civice, copleșind satisfacția estetică cu o solie socială.

Pericle nu e inițiatorul „secolului" ce-i poartă numele, nici nu se identifică decît puţin sub raport cronologic cu acesta. Ca metafizician fizicalist, Anaxagoras avea asupra sa ascendentul creatorului de sistem; în teoria cunoaşterii, vioara primă a timpului era Protagoras; teoria socratică a societăţii și omului strălucea mai viu decît a oricui; în sfera creaţiei plastico-arhitectonice se impun numele lui Phidias, Polycleitos sau Ictinos. Sub egida lui Pericle stă însă practica politeică de ordin catalizator prin care s-a înfăptuit *sinteza* acestor valori şi ale multor altora în entitatea de *epocă clasică*, sporind considerabil radiația lor în spaţiul lumii grecești și, în timp, peste secole și milenii. E memorabilă măsura în care concordă faptele sale cu imperativele latente și mobilurile universale ale societăţii grecești din acel moment istoric, favorizînd împlinirea lor în cel mai înalt grad posibil.

O mare personalitate într-un secol de personalităţi, menţinute însă toate, în chip democratic, „sub puterea și în cuprinsul generalului" (Hegel).

I.B.

A) VIAȚA ȘI OMUL*

1. PLUTARH, *Pericle* III Pericle făcea parte din tribul Acamantides, din demul Holarges, și se trăgea dintr-o familie și dintr-un neam de viță și după tată și după mamă.

2. — — IV Pericle a ascultat și lecțiile lui Zenon din Elea, care se îndeletnicea cu cercetări despre natură. Dar cel care a stat foarte mult în jurul lui Pericle și care, mai ales, a pus în el o mărinimie și o măreție de gîndire mai presus de conducerea obișnuită a poporului și i-a ridicat și înălțat demnitatea caracterului, a fost Anaxagoras din Klazomenai.

3. — — IV Cei mai mulți autori spun că dascălul său de muzică a fost Damon[1].

4. — — XXXVI. Pericle și-a cheltuit toată ziua discutînd cu Protagoras[2], neștiind cine a fost, după cea mai dreaptă judecată, cauza nenorocirii [uciderea prin imprudență a lui Epitimos din *Pharsala*], lancea, sau mai mult cel care a aruncat-o, sau agonotheții[3].

5. PLATON, *Alcibiade* 118 C *Alcibiade:* Ce-i drept, Socrate, lumea spune că nu de la sine a ajuns Pericle iscusit, ci stînd în preajma mai multor bărbați iscusiți, printre care Pythoclides și Anaxagoras, ba chiar și astăzi, așa în vîrstă cum este, încă se mai întîlnește cu Damon în același scop.

6. DIODOR XII, 28 Pericle a folosit atunci[4] primul mașinile de război cunoscute sub numele de berbec și broas-

* Versiunile românești ale textelor au fost preluate după cum urmează: Thucydides, *Războiul peloponesiac* și Plutarh, *Pericle*, în traducerile întocmite de N. I. Barbu; Xenophon, *Amintiri despre Socrate*, trad. Șt. Bezdechi; Platon, *Menon*, trad. L. Lupaș și P. Creția; *Alcibiade*, trad. S. Vieru; *Gorgias*, trad. Al. Cizek și *Phaidros*, trad. Șt. Bezdechi; Strabon, *Geografia*, trad. F. Vanț-Ștef; Diogenes Laërtios, *Viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C. Balmuș. Notele la menționatele texte aparțin autorilor traducerilor, cu excepția celor la opera lui Diogenes Laërtios, care au ca autor pe A. M. Frenkian.

că ţestoasă, construite de către Artemon din Klazomenai.

7. — XII, 39 Phidias fusese însărcinat să facă statuia Athenei sub direcţia lui Pericle, fiul lui Xantippos.

8. — XII, 40 Pericle reuşi să împingă pe atenieni la război contra Spartei datorită puterii talentului său oratoric ce-i adusese supranumele de Olympian.

9. PLUTARH, *Per.* VIII Unii socotesc că Pericle a fost poreclit „Olympianul" datorită lucrărilor cu care a împodobit cetatea, iar alţii socotesc că porecla i-a venit în urma puterii pe care a avut-o în trebile militare.

10. DIODOR XII, 45 Învinuit de suferinţele provocate de războiul contra Spartei, Pericle fu înlăturat de la comanda armatei ... şi condamnat la plata unei amenzi de optzeci de talanţi. [Atenienii propuseră pacea, dar, propunerea fiind respinsă] se văzură siliţi să dea comanda înapoi lui Pericle.

11. PLATON, *Menon* 94 A *Socrate:* Pericle era un om care-i depăşea cu mult în înţelepciune pe toţi.

12. XENOFON, *Amintiri despre Socrate* II, 2 *Socrate:* Am auzit că Pericle posedă mijloace [de a vrăji pe oameni], pe care le foloseşte spre a se face iubit de către concetăţenii săi.

13. TUCIDIDE II, 65, (4) Apoi, [după ce l-a blamat pe Pericle] cu mult mai tîrziu, aşa cum face de obicei poporul, [atenienii] l-au ales strateg şi i-au încredinţat conducerea tuturor treburilor ... pentru că-l socoteau că este cel mai în măsură să facă faţă nevoilor întregii cetăţi. (5) Astfel, tot timpul cît fusese în fruntea cetăţii, în timp de pace, a condus-o cu moderaţie şi a păzit-o cu grijă, aşa că în timpul lui cetatea a ajuns foarte mare; dar, cînd a izbucnit războiul, este evident că Pericle a prevăzut puterea ei în acest război. (6) A mai trăit doi ani şi şase luni. Apoi, după ce a murit, încă şi mai mult s-a văzut justeţea prevederii lui cu privire la război.

14. PLATON, *Gorgias* 515 E *Socrate* [către Callikles]: Ştim precis, şi tu şi eu, că la început Pericle era respectat şi că atenienii n-au pronunţat nici o condamnare infamantă împotriva lui ... Dar mai tîrziu, cînd, datorită lui, au devenit cetăţeni buni şi virtuoşi, la sfîrşitul vieţii

lui Pericle, l-au condamnat pentru furt, ba puțin a lipsit să-l condamne şi la moarte, considerîndu-l desigur ticălos.

15. PLUTARH, *Per.* XXXI Phidias avea mulţi duşmani care-l pizmuiau, unii urîndu-l din pricina talentului său, iar alţii voind să încerce poporul, să vadă cum l-ar judeca pe Pericle ... Phidias a fost judecat, fiind aruncat în închisoare. [Ref. la alte procese înscenate prietenilor lui Pericle vd. *fr. B 6*].

B) CONCEPŢIA

FIZICALISM — ANTIFIDEISM

1. DIOG. LAËRT. II, 12, 9 După cum spune Sotion în cartea sa *Succesiunea filosofilor*, [Anaxagoras] a fost adus în fața judecății de Cleon sub acuzarea de impietate, deoarece declarase că soarele este o bucată de metal incandescent; discipolul său Pericle l-a apărat ... [13] Hermippos, în *Viețile* sale, povesteşte că [Anaxagoras] a fost închis pînă la execuţie; că Pericle a venit înaintea poporului şi a întrebat dacă i se găseşte vreo greșeală în cariera sa politică, la care atenienii au răspuns că nu. „Ei bine, a continuat el, eu sînt elevul lui Anaxagoras. Nu vă lăsați înşelaţi de defăimări şi nu-l condamnați la moarte. Încredeţi-vă în mine şi liberaţi-l". Astfel fu pus în libertate Anaxagoras.

2. PLUTARH, *Per.* VI Dar Pericle n-a cunoscut numai aceste binefaceri [de ordin moral] de pe urma prieteniei cu Anaxagoras, ci se pare că a fost mai presus de orice superstiţie, care produce teamă în sufletele celora care, contemplînd aştrii, nu cunosc cauzele existenței și mișcării lor şi sînt cuprinși de nelinişte, atribuindu-le divinității și tulburîndu-se din necunoaşterea lor.

3. — — V De acest om [Anaxagoras] minunîndu-se peste fire Pericle și umplîndu-se de așa-zisa știință a aștrilor şi a lucrurilor cereşti, avea numai o gîndire serioasă și o vorbire înaltă şi neamestecată cu flecăreala şi cu glumele vorbirii populare.

4. — — VIII, Pericle potrivindu-și cuvîntul, ca pe o liră, cu felul său de viață și cu măreția gîndirii, a întins foarte mult strunele lui Anaxagoras, turnînd știința naturii ca pe o culoare în retorică. Căci Pericle, dobîndind din știința naturii această înălțime de sentimente care duce cu totul la desăvîrșire, așa cum zice divinul Platon, și adăugînd-o la firea lui bună și aducînd din știința naturii la arta cuvîntărilor numai ceea ce se potrivea, a ajuns să se deosebească mult de ceilalți.

5. PLATON, *Phaidros* 269 E *Socrate:* Se pare ... că Pericle, cu drept cuvînt, e socotit că a fost cel mai desăvîrșit orator. — *Phaidros:* Pentru ce? — *Socrate:* Toate meșteșugurile însemnate au nevoie de vorbărie cosmică despre natură (μετεωρολογίας)[5], căci din ele se pare că sorb sublimul și împlinirea în orice privință, calități pe care, pe lîngă talentul său natural, și le-a însușit și Pericle. Asta a fost, cred, deoarece, dînd de Anaxagoras, care era tocmai un astfel de om, s-a îndopat cu cunoștințe speculative despre Univers și, pătrunzînd pînă la studiul ființei rațiunii (νοῦς) și a ceea ce e lipsit de rațiune, despre care Anaxagoras vorbise atît de mult, de aici a aplicat la arta oratorică ceea ce îi era folositor.

În fr. 5, în pofida tonului persiflant folosit de Platon — știută fiind adversitatea sa față de orientarea fizicalistă anaxagorică, prezentă și la Pericle — se conturează remarca potrivit căreia doar atunci dobîndește arta oratorică un conținut de seamă, cînd, depășindu-și cadrul obișnuit, se înalță spre sferele superioare ale gîndirii, adică „își saltă capul în aer" (în acest sens, L. Robin, *Notice*, la *Phèdre*, în Platon, *Oeuvres*, tome IV, 3-ème part., p. CXLVIII, Paris, „Les Belles Lettres", 1933).

6. PLUTARH, *Per.* XXXII În același timp, Aspasia [prietena lui Pericle] a fost adusă în fața judecății de comicul Hermippos[6], învinuită fiind de lipsă de respect față de zei. Acuzatorul o mai învinuia că primește la ea femei libere și-i înlesnește lui Pericle întîlnirea cu ele. Diopeithes a scris un proiect de hotărîre, prin care se poruncea să fie trași la judecată toți cei care nu cred în zei sau cei care predau învățături asupra regiunilor cerești, voind să dea vina pe Pericle, prin Anaxagoras.

7. — — XXXV ... Dar cînd corăbiile [ce porneau într-o expediție militară] erau pline cu oameni și Pericle s-a urcat pe corabia lui, soarele tocmai a intrat într-o

eclipsă, s-a făcut întuneric, și toți au rămas înmărmuriți ca în fața unui mare semn. Văzînd deci Pericle pe cîrmaci cuprins de teamă și încurcat, a ridicat hlamida în fața ochilor aceluia și, acoperindu-i, l-a întrebat dacă mai socotește că este ceva înfricoșător sau semnul vreunei nenorociri. Cîrmaciul a răspuns că nu. Atunci Pericle i-a zis: „Prin ce se deosebește una de alta decît prin aceea că lucrul care a pricinuit eclipsa de soare este mai mare decît hlamida?" Acestea se spun în școlile filosofilor.

8. — — VIII ... Stesimbrotos[7] scrie că Pericle, lăudînd la tribună pe ostașii care căzuseră luptînd la Samos, a spus că sînt nemuritori, întocmai ca zeii. „Pe zei nu-i vedem, a zis el, și totuși prin cinstirile de care au parte și prin bunurile pe care ni le dau, întărim credința că sînt nemuritori. Aceste cinstiri sînt aduse deci și celor care au murit pentru patrie".

9. TUCIDIDE II, 43, (3) *Pericle*: Mormîntul oamenilor iluștri se află în orice loc și nu este numai acela pe care îl arată o inscripție pe o coloană, în propria lor patrie; chiar pe un pămînt străin, amintirea lor nescrisă trăiește în suflete, iar nu în monumente.

În lumina ansamblului cugetării lui Pericle, împinsă de fizicalismul ei ontologic pe făgaș antifideist, fr. 8 și 9 par a indica faptul că pentru el divinitatea ar fi un buchet de valori *umane*, pe care le pot întruchipa *oamenii iluștri*, divina nemurire nefiind altceva decît eternitatea prezenței lor în conștiința istoriei. Optica lui Plutarh diferă de aceea a lui Tucidide, dar acesta din urmă, spre deosebire de celălalt, judecă liber de religie și, oricum, îl cunoaște mai bine pe Pericle, *contemporanul* său, decît, peste veacuri, Plutarh.

10. PLUTARH, *Per.* XXXVIII Bolnav fiind, Pericle a arătat unui prieten, care venise să-l vadă, o amuletă legată la gît de femei, vrînd să înțeleagă că-i tare bolnav dacă rabdă el și această prostie.

OMUL

a. Note dominante ale conceptului de om

11. TUCIDIDE II, 43, (4) [*Pericle*]: Fericirea este libertatea, iar libertatea înseamnă bravură.

12. — I, 143, (5) [*Pericle*]: [Împotriva tendinței de a prețui mai mult bunurile materiale decît însăși viața, nu

trebuie uitat că] nu avuția făurește pe om, ci omul e cel ce făurește avuții.

13. — II, 39, (1) [*Pericle*]: În ceea ce privește educația, lacedemonienii caută încă în tineri, prin exerciții obositoare, deprinderea de a fi curajoși, pe cînd noi [atenienii], deși ducem o viață mai destinsă, nu înfruntăm deloc mai puțin curajos decît ei primejdiile de același fel.

Enunțurile din fr. 11 și 12, care sună ca niște aforisme, indică în același timp — ca principii de libertate și de prioritate a vieții spirituale asupra celei materiale — fundamentul viziunii asupra Omului cît și al conduitei adoptate de Pericle — în politica *internă* — în timpul cît a fost fruntaș al Atenei.

b. Raportul individ—societate

14. — II, 40, (2) [*Pericle*]: Aceiași oameni au grijă [la noi, în Atena], în același timp, și de treburile particulare, și de cele publice; alții, care sînt ocupați cu alte îndeletniciri, pot să cunoască fără greș treburile publice, deoarece noi nu apreciem ca inactiv pe cel care nu ia parte la chivernisirea acestor treburi, ci-l numim inutil [pentru stat].

15. — II, 43, (1) [*Pericle*]: Astfel de oameni au fost, deci, aceștia, [eroii dispăruți] pe măsura cetății lor ... [Voi, atenienii] să contemplați puterea cetății în acțiunile [voastre] de fiecare zi, iubind-o ... Chiar cînd [acei eroi] eșuau în încercările lor, nu voiau să lipsească cetatea de virtutea lor, ci-i dăruiau cea mai frumoasă jertfă de iubire. (2) Într-adevăr, oferindu-și viața laolaltă cu alții, au dobîndit pentru ei înșiși lauda nepieritoare și mormîntul cel mai distins, nu acela în care zac, ci acela în care gloria lor rămîne veșnică și amintită cu orice prilej, atît cu cuvîntul cît și cu fapta.

c. Reflexia și spiritul de acțiune

16. — II, 62, (5) [*Pericle*]: Cînd norocul este egal, inteligența ce se sprijină pe puterea sufletească întărește îndrăzneala; ea pune mai puțin temei pe speranță, care operează doar acolo unde nu se pot evalua situațiile, decît pe buna cunoaștere a împrejurărilor, ce îngăduie să se prevadă mai sigur viitorul.

17. — II, 64, (4) [*Pericle*]: Desigur, omul inactiv va dispreţui aceste lucruri [puterea şi faima], dar cel care doreşte să realizeze şi el ceva le va imita; fireşte, cel care nu ar dobîndi nimic le-ar pizmui.

18. — II, 63, (3) [*Pericle*]: Pofta de odihnă îşi are rostul ei doar dacă însoţeşte vigoarea în acţiune; ea nu-şi găseşte loc într-o cetate ce îndeplineşte un rol conducător; doar într-o cetate aservită poate cineva să guste liniştea, dar aceasta e corolarul condiţiei de sclav.

19. — II, 41, (4) [*Pericle*]: Manifestîndu-ne [noi, atenienii] puterea prin mari acte, putere care nu-i lipsită de martori, vom fi admiraţi şi de contemporani şi de posteritate şi nu vom avea nevoie nici de un Homer, care să ne laude, nici de altul care, în prezent, să ne desfete prin versuri, căci adevărul va înlocui ficţiunea.

20. — II, 43, (5) [*Pericle*]: Nu cei care trăiesc meschin şi care n-au nici o nădejde de mai bine îşi vor dobîndi merite, cruţîndu-şi viaţa, ci aceia care sînt în primejdia de a trece de la bine la rău ... (6) Pentru un bărbat care are demnitate, năruirea în moleşire este mai dureroasă decît moartea întîmpinată cu curaj.

Textele permit să se contureze teza praxiologică asupra elanului activ, unit înţelepciunii care-i evaluează şansele de reuşită. Noi, cei de azi, citim în ele atît enunţul principiului gnoseologic şi antropologic al acţiunii, cît şi reflexul spiritului de *faptă*, care a nutrit viaţa „secolului lui Pericle" în atîtea arii ale culturii materiale şi spirituale. Dar, în concepţia alkmaionidului, comportamentul activ avea şi misiunea să procure Atenei hegemonie şi glorie (fr. 17). Convins că pasivitatea e compatibilă doar cu poziţia de dominat, nu cu aceea de dominator, socotea că statul ce practică dreptul pumnului trebuie să se agite fără pauză, neîngăduind nici altora nici sieşi momente de răgaz, de destindere, regulă adoptată de regimurile despotice pînă în zilele noastre. Legitimarea politicii externe de forţă a Atenei prin elogiul acţiunii (fr. 19) nu a îndulcit suferinţele provocate de eşecul ei.

d. Cuvîntul şi dezbaterea

21. TUCIDIDE II, 40, (2) *Pericle*: Noi înşine [atenienii] sîntem cei ce decidem asupra treburilor noastre, cunoscîndu-le în profunzime; cuvîntul (λόγος) nu-l credem a fi păgubitor acţiunii; dimpotrivă, rău este să nu ne lămurim prin cuvînt înainte de a trece la acţiune.

22. PLATON, *Gorgias* 455 D—E *Gorgias*: Voi încerca, Socrate, să-ți dezvălui cu claritate întreaga putere a retoricii ... Tu știi, desigur, că arsenalele, zidurile Atenei, precum și construcția porturilor își datorează existența, în parte sfaturilor lui Themistocles, în rest celor ale lui Pericle și nicidecum oamenilor de meserie.

23. TUCIDIDE II, 60, (5) [*Pericle*]: Desigur voi sînteți acum mîniați pe mine, un om care, socotesc, nu sînt mai puțin în stare decît altul să-mi dau seama de ceea ce trebuie și să arăt prin viu grai [ceea ce gîndesc], căci îmi iubesc cetatea și sînt mai tare ca ispita banilor. (6) Într-adevăr, cel care cunoaște ceea ce trebuie, dar nu poate s-o arate cetățenilor clar, este ca și cum n-ar ști. Iar cel care posedă ambele însușiri dar față de cetate este răuvoitor, de asemenea nu va putea rosti nimic spre folosul obștei.

SOCIETATEA

a. Legea Cetății

24. TUCIDIDE II, 60, (2) [*Pericle*]: Eu socotesc că o cetate aduce mai multe foloase fiecărui cetățean în parte dacă ea, în întregul ei, prosperă, decît dacă fiecare individ în parte o duce bine, dar cetatea se prăbușește ...

25. — I, 141, (7) [*Pericle*]: [Peloponesienii] adunîndu-se din cînd în cînd, iau, pentru scurt timp, în dezbatere cîte o treabă publică, iar în cea mai mare parte a timpului își văd de treburile lor particulare. Nici unul dintre ei nu-și dă seama că prin nepăsarea sa va aduce pagube interesului comun, ci socotește că altul o să se îngrijească și de interesele sale, astfel că, gîndind fiecare în sinea lui la fel, nu observă că interesele comune sînt păgubite.

26. — II, 61, (4) [*Pericle*]: devenind insensibili față de durerile personale, trebuie [pe voi, atenienii] să vă preocupe doar salvarea comunității.

27. XENOFON, *Amintiri* I, 2 [*Pericle* către Alcibiade]: Se numește lege tot ceea ce hotărăște, după chibzuire, poporul adunat, pentru a porunci un lucru sau a interzice un altul ... Ori de cîte ori, printr-o hotărîre scrisă sau altcum, fără ca să-l fi înduplecat, silim pe cineva să facă

ceva este, după părerea mea, mai degrabă un act de violenţă decît o lege. — *Alcibiade:* Astfel, cînd mulţimea abuzează de superioritatea ei asupra bogaţilor, pentru a face să treacă o hotărîre fără să-i convingă, e tot un act de violenţă? — Pericle: De minune, Alcibiade.

Sub o formă deghizată, Xenofon, profesînd convingeri proaristocratice, polemizează cu Pericle, dînd a-nţelege că democratismul poate conduce spre măsuri nedrepte. Dar, după cum rezultă din spusele lui Tucidide (vd. *infra*, fr. 33), al cărui fel de a gîndi era mai apropiat lui Pericle decît acela al lui Xenofon, conducătorul Atenei era preocupat de mijloacele persuasive prin care s-ar putea preîntîmpina deciziile nedrepte ale instanţelor democratice.

b. Norme şi procedee ale democraţiei 

28. TUCIDIDE II, 36, (4) *Pericle:* Am să arăt mai întîi de la ce fel de viaţă pornind, am ajuns aci, [noi atenienii], cu ce constituţie şi cu ce moravuri stăpînirea a ajuns mare; ... 37, (1) În privinţa numelui — din pricină că [Atena] este condusă nu de cîţiva, ci de mai mulţi cetăţeni — [constituţia] s-a numit democraţie, şi, după lege, toţi sînt egali în privinţa intereselor particulare; cît despre influenţa politică, fiecare este preferat după cum se distinge prin ceva, şi nu după categoria socială, ci mai mult după virtute, iar dacă este sărac, dar poate să facă vreun lucru bun pentru cetate, nu este împiedicat pentru că n-are vază. (2) În raporturile cu comunitatea şi în privinţa suspiciunii reciproce în activitatea zilnică, ne manifestăm liberi activitatea, fără să ne mîniem pe vecin dacă face ceva după pofta inimii lui, şi fără să prevedem, [prin legi] acţiuni supărătoare, care nu comportă o pedeapsă, dar sînt de nesuferit pentru alţii. Ne satisfacem, fără constrîngere, interesele particulare; nu călcăm legile cînd chibzuim treburile publice, mai ales din respect pentru legi; dăm ascultare şi oamenilor care sînt, în orice împrejurare, la conducere, şi legilor, atît acelora care sînt promulgate spre a veni în ajutorul oamenilor obidiţi cît şi legilor care, deşi nu sînt scrise comportă totuşi un respect unanim consimţit.

Tabloul democraţiei ateniene, cum e dat de Pericle, reliefează ordinea spre care au năzuit minţile ei diriguitoare; privit însă sub unghiul de vedere al stărilor de fapt şi comparat, ca atare, cu cel înfăţişat, pentru

aceeași perioadă, de Tucidide, se observă că, neconsemnînd stările blamabile, unele grave, e notabil diferit de celălalt. Trebuie luat deci mai degrabă ca o declarație de principii. Se poate intercepta, în expunerea lui Pericle, intenția polemică de a blama rînduielile spartane, guvernate de norme radical diferite de cele proclamate, pentru Atena, de alkmaionid.

29. PLUTARH, *Per.* VII Pericle, de tînăr, lua foarte mult seama la popor. Părea că seamănă la față cu Peisistratos, tiranul, că are și glasul plăcut al tiranului și limba-i se întorcea foarte bine și repede în convorbiri, iar bătrînii foarte înaintați în bătrînețea lor erau uimiți de asemănarea lui Pericle cu tiranul. Fiind tare bogat și trăgîndu-se dintr-un neam strălucit și avînd prieteni pe cei care aveau cea mai mare trecere în cetate, se temea să nu fie ostracizat și de aceea politică nu făcea, dar în expedițiile militare se arăta un bărbat consecade și iubitor de primejdii ... [Cum însă ceilalți fruntași erau indisponibili] Pericle s-a consacrat trebilor poporului și, în loc să îmbrățișeze cauza celor bogați și puțini, a îmbrățișat cauza celor mulți și săraci, împotriva firii sale, care era foarte puțin populară. Dar, după cît se pare, temîndu-se să nu cadă cumva în bănuiala că vrea să întroneze tirania și văzînd că Cimon este un aristocrat, iubit cu deosebire de oamenii buni, [de viță nobilă] a pornit să facă din popor o pavăză în jurul său și o forță împotriva lui Cimon ... Îndată a adoptat și o altă orînduială a vieții lui zilnice.

30. TUCIDIDE II. 40, (1) [*Pericle*]: [Noi, atenienii] iubim frumosul, ducînd o viață simplă, și filosofăm fără să ne moleșim. Ne folosim de bogăție mai mult ca ajutor pentru faptă decît ca podoabă pentru cuvîntare, iar a-și recunoaște sărăcia nu-i pentru nimeni o rușine, ci este mai rușinos să nu cauți s-o înlături prin faptă.

31. PLUTARH, *Per.* XXV Pericle, pornind cu corăbii spre Samos, a doborît oligarhia ... Procedînd cu samienii așa cum se hotărîse, a statornicit [în Samos] democrația ...

c. Conducătorul regimului democratic

32. PLUTARH, *Per.* XV Pericle a luat sub ocîrmuirea sa Atena și toate afacerile atenienilor, venituri și armate și trireme și insule și marea putere care, de-o parte, se întindea asupra elenilor, de altă parte asupra neelenilor.

După ce a pus mîna pe conducere, întărită prin multe neamuri supuse, prin prietenii cu regi şi prin alianţe cu dinastii, nu mai era acelaşi Pericle şi nu mai era supus poporului şi gata să-i cedeze şi să se dea după dorinţele mulţimii, ca după nişte suflări ale vîntului; ci, din acea conducere a poporului, îngăduitoare şi care avea accente de slăbiciune, întocmai ca o muzică delicată şi fără vigoare, a pornit o politică de aristocrat şi de rege şi a urmat-o spre cel mai mare bine al poporului, corect şi fără şovăire şi de multe ori izbutea să conducă poporul de bună voia acestuia, convingîndu-l şi sfătuindu-l; dar erau şi împrejurări cînd poporul nu se lăsa convins şi Pericle era nevoit să tragă cu putere şi să-l facă să se apropie şi să se supună la ceea ce era folositor[8].

33. TUCIDIDE II, 65, (8) Pericle fiind puternic şi prin prestigiul şi prin concepţiile sale şi, în mod evident, neputînd fi momit cu daruri, a condus poporul păstrîndu-i libertatea. Pericle nu se lăsa atît condus de atenieni, cît îi conducea el însuşi, pentru că, necăutînd să-şi cîştige puterea prin mijloace necuviincioase, nu vorbea spre a linguşi poporul, ci putea, datorită prestigiului său, să-l contrazică cu vehemenţă. (9) Cînd vedea deci Pericle că atenienii devin prea îndrăzneţi la timp nepotrivit, vorbindu-le, le inspira teamă, iar cînd atenienii erau descurajaţi fără motiv, le ridica iarăşi moralul. Această conducere era, cu numele, o democraţie, în fapt era conducerea exercitată de fruntaşul cetăţii.

Acest mod de a înţelege rolul conducătorului politic într-o democraţie putea fi deturnat spre practici despotice. Sub această rezervă, merită însă luat în considerare punctul de vedere potrivit căruia e posibilă îmbinarea, în mod autentic, a respectului faţă de opinia publică, cu aspiraţia educării şi îndrumării ei. Reîntîlnim această viziune în *Rugătoarele* lui Euripide, anume în profesiunea de credinţă a lui Theseus către solul aristocraticei Theba (Vd. Euripide, fr. 123).

ARTELE ÎN CETATE

34. PLUTARH, *Per.* XI Pericle, dînd drum liber poporului, cîrmuia cetatea spre a-şi atrage simpatia populară, punînd mereu la cale cîte un spectacol sau o os-

pătare sau o ceremonie, izbutind să conducă poporul ca pe un copil, cu desfătări nelipsite de plăcerile artelor.

35. — — XII Dar fapta care a adus cea mai mare plăcere și strălucire cetății Atena și a mișcat foarte puternic pe ceilalți oameni și care singură mărturisește Eladei că nu și-a trădat faimoasa ei putere și vechea strălucire este construcția monumentelor. Această faptă politică a lui Pericle o pizmuiau cei mai mult dușmanii săi.

36. — — XXXI Phidias, sculptorul, lucra la statuie [a zeiței Athena], după cum s-a spus, fiind prieten cu Pericle.

37. — — XIII Phidias a făcut și tronul de aur al zeiței Athena și pe coloană a scris că acest tron l-a făcut Phidias, dar, în realitate, toate lucrările erau sub conducerea lui, și după cum am spus, pe toți meșterii îi conducea el, datorită prieteniei sale cu Pericle.

38. — — XIII Odeonul[9], în interior de forma unui poliedru cu numeroase coloane, ca și acoperișul care pornește dintr-un vîrf central și se înclină de jur-împrejur, se zice că este chipul și imitația cortului regelui[10], iar Pericle a condus și lucrările acestei zidiri. De aceea, Cratinos[11] face haz pe seama lui Pericle în comedia *Tracele*, zicînd:

Zeus, ăsta, căpățînă-ceapă de mare;
Pericle, pășește înainte,
Pe țeastă avînd Odeonul, după ce a scăpat de ostracism.

Și ambiționîndu-se Pericle atunci, mai întîi a dat un decret, ca la Panathenee[12] să se țină întreceri muzicale, iar el, fiind ales președinte al întrecerilor, a statornicit cum să cînte din flaut sau din gură sau chiar din cithară cei care luau parte la întrecere. Iar cetățenii asistau, și pe vremea lui și mai în urmă, la întrecerile muzicale în Odeon. Propileele[13] Acropolei au fost construite în timp de cinci ani, sub conducerea arhitectului Mnesicles.

39. — — XIII Sînt vrednice de admirat lucrările lui Pericle, fiind aduse la îndeplinire într-un timp scurt, dar dăinuind pentru multă vreme ... Toate lucrările le conducea și le cerceta Phidias, deși fiecare era în seama unor

mari arhitecți și meșteri. Astfel, Parthenon-ul[14], larg de o sută de picioare, l-au făcut Callicrates și Ictinos[15], iar telesteriul de la Eleusis[16] a început să-l zidească Coroibos[17] și tot el a așezat și coloanele pe temelie și le-a unit prin arhitrave[18]; dar, murind el, Metagenes din Xypete[19] a ridicat frizele[20] și coloanele de sus, iar deschizătura de sus, pentru fum, a făcut-o Xenocles din Holarges[21]; zidul cel mare[22], despre care Socrate însuși spune că l-a auzit vorbind pe Pericle, l-a luat în antrepriză Callicrates.

40. STRABON IX, 1, 12 Ictinos a făurit și Parthenon-ul Athenei de pe Acropole, iar lucrările, în întregime, le-a condus Pericle.

VIAȚA SOCIETĂȚII

41. TUCIDIDE I, 140, (1) [*Pericle*]: De obicei, învinuim întîmplarea pentru evenimentele care survin împotriva calculelor noastre.

42. — I, 141, (3) [*Pericle*]: Peloponesienii își lucrează singuri pămîntul, iar bani nu au nici particularii și nici vistieria publică; apoi, în războaie îndelungate și purtate pe mări sînt neîncercați, pentru că ei, din pricina sărăciei, duc unii împotriva altora războaie scurte. (4) Astfel de oameni nu pot nici să echipeze corăbii, nici să trimită adesea în afară armate pedestre, ceea ce le impune să nu-și poată chibzui interesele particulare, să cheltuie din banii proprii și să fie și izolați de patrie prin mare. (5) Pe de altă parte, prisosurile de avere ale cetățenilor susțin războaiele mai mult decît impozitele forțate. Oamenii care-și lucrează singuri pămîntul sînt mai dispuși să se ofere la războaie cu propria lor persoană, decît cu bani, pe de o parte, fiindcă sînt încredințați că e posibil să scape din primejdii, iar pe de alta, pentru că nu sînt siguri că n-au să-și cheltuie averea înainte de terminarea războiului, mai ales dacă războiul se prelungește peste așteptările lor, așa cum se întîmplă adesea.

43. — II, 64, (3) [*Pericle*]: Această cetate [Atena] are cea mai mare faimă printre toţi oamenii, pentru că nu cedează nenorocirilor ... [Ea] va lăsa urmaşilor o veşnică amintire, chiar cînd vom intra în declin, căci descreşterea este în firea lucrurilor.



NOTE

[1] Vd. prezenta lucrare vol. II, partea a 2-a, cap. *Damon*.

[2] Este vorba de marele filosof sofist.

[3] Agonotheţii erau, la Atena, organizatorii şi preşedinţii jocurilor.

[4] În cursul luptelor contra Samos-ului, care încercase înlăturarea dominaţiei ateniene.

[5] „Meteorologice", literal: „studiul celor aflate în aer", adică obiectele şi fenomenele cosmice.

[6] Poetul comic Hermippos s-a făcut cunoscut în jurul anului 432 î.e.n.

[7] Stesimbrotos din Thasos, sofist care dădea lecţii de morală exemplificate cu pasaje din Homer. Era însă, spre deosebire de ceilalţi, un critic hotărît al retoricii. Adversar al democraţiei, idealul său în politică îl socotea întrupat de Cimon. El a scris pamflete împotriva lui Themistocles, a lui Tucidide, a lui Melessias şi a lui Pericle.

[8] Vd. *supra*, fr. 27 şi Tucidide II, 65(8).

[9] Odeonul s-a ridicat în partea de sud-vest a Acropolei.

[10] Este vorba de regele Xerxes.

[11] Cratinos, poet comic, la bătrîneţe a devenit rivalul lui Aristofan; a strălucit între anii 449 şi 423. Aristofan îl compară cu un torent viguros, care dărîmă totul în cale şi ia cu sine „stejari şi platani şi pe duşmanii săi dezrădăcinaţi".

[12] *Panathenee*, sărbătoare în cinstea zeiţei Athena. Întemeierea acestei serbări este atribuită lui Erihtonios, sub numele de Athenee, iar reorganizarea lor lui Theseus, care le-a dat numele de Panathenee. Marile Pana-

thenee se serbau o dată la patru ani (în al treilea an al fiecărei olimpiade) la 28 Hecatombaion (aproximativ 15 iulie-15 august), iar cele mici în fiecare an.

[13] Propileele, colonadele de la intrarea Parthenon-ului.

[14] Parthenon-ul, celebrul templu ridicat pe Acropolis (în cinstea zeiței Athena) din îndemnul lui Pericle și sub supravegherea lui Phidias.

[15] Callicrates și Ictinos, colaboratori ai lui Phidias.

[16] Edificiu unde se făceau inițierile în misteriile de la Eleusis.

[17] Coroibos, cunoscut numai în acest fel și pe baza acestui text.

[18] Arhitrava — element de construcție, caracteristic epocii clasice antice — era partea inferioară a antablamentului care se sprijină pe capitel.

[19] Metagenes din Xypete — arhitect celebru în vremea lui Pericle.

[20] Friza, în arhitectura antică, era spațiul cuprins între arhitravă și cornișă.

[21] Xenocles din Holarges, cunoscut doar în acest fel și pe baza acestui text.

[22] „Zidul cel mare" — este vorba de zidul care lega Atena de Pireu și înconjura totodată acest din urmă oraș, împreună cu portul lui. Construit cam între anii 460 și 445.

GÎNDIREA SOCIALĂ ATRIBUITĂ LUI LYCURG

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Figura lui Lycurg, probabil legendară, a rămas în istorie asociată unei concepţii de instituire şi organizare socială pe care grecii înşişi au apreciat-o ca pe un sistem de idei ieşit din comun, sub raportul felului curent de a gîndi raporturile dintre individ şi cetate, cum şi funcţiile acesteia. Viziunea ce a circulat sub emblema lui Lycurg s-a bucurat de atîta faimă, încît legendarul legislator a ajuns să fie confundat cu eroul mitic omonim, devenind ca atare obiect de cult. Momentul Lycurg aparţine probabil secolului al VIII-lea î.e.n. Ar fi trebuit deci cuprins în primul din cele două volume ale prezentei lucrări.

Referitor la cugetarea în cauză, dispunem la vechii autori de un număr de informaţii cu caracter fragmentar şi incidental. Excepţie fac, dintre textele ajunse pînă la noi, expunerile cu caracter monografic ale lui Xenofon — *Statul spartan* — şi Plutarh, *Lycurg*. Ne-am limitat la ele, deoarece intenţia noastră a fost aceea de a înfăţişa doar ideile de bază dintre cele atribuite lui Lycurg, iar acestea sînt cuprinse în paginile celor doi autori; dealtfel, cel de-al doilea înregistrează şi transmite informaţii aflate şi la alţi autori decît Xenofon: Hippias, Tucidide, Aristotel şi alţii.

Subliniem faptul că ceea ce transmit fragmentele prezentului capitol reprezintă un corp *de idei;* de alt ordin este chestiunea de a şti — lucru de care nu ne ocupăm — care anume dintre acestea au fost efectiv transpuse în practică la Sparta, în ce măsură şi cînd anume; de asemenea, chestiunea duratei de aplicare a celor ce au devenit în fapt legi constituţionale. Xenofon însuşi e rezervat în această privinţă, cel puţin referitor la persistenţa în timpul său a unora din normele despre care vorbeşte. Nu poate fi cu totul eliminată supoziţia conform căreia doctrina atribuită lui Lycurg să nu fi aparţinut unui singur gînditor, ci mai multora, luînd fiinţă de-a lungul unei oarecare perioade de timp.

I.B.

GÎNDIREA SOCIALĂ ATRIBUITĂ LUI LYCURG

PREAMBUL*

Fr. 1

Mă întrebam mai deunăzi cum a ajuns oare Sparta[1], dintre cetățile foarte slab populate ale Eladei, una dintre cele mai puternice și mai de vază. Mirîndu-mă, așadar, de acest fapt, am încercat să-i descopăr pricina; dar, cînd am aflat despre felul de viață al spartanilor, orice nedumerire mi s-a risipit, căci toată atenția mi-a fost atrasă de măsurile înțelepte pe care le-a luat Lycurg[2]. Acesta le-a dat spartanilor anumite legi a căror respectare i-a făcut pe aceștia fericiți.

Într-adevăr, acest mare legiuitor, fără a imita pe vecini, ci aplicînd un sistem juridic cu desăvîrșire opus celorlalți eleni, și-a înălțat patria pe cele mai înalte culmi ale prosperității.

XEN., *Statul spartan*, I

Fr. 2

În cazul că m-ar întreba cineva dacă, după părerea mea, legile lui Lycurg se mențin și astăzi neschimbate, zău că n-aș mai putea afirma acest lucru cu certitudine. Știu însă că, înainte vreme, spartanii preferau să-și ducă viața acasă la ei între concetățenii lor, mulțumindu-se cu mijloace modeste de trai, decit să fie guvernatori în cetățile (cucerite) și de-a fi corupți cu daruri lingușitoare. Și mai știu că, odinioară, ei se rușinau să lase impresia că au avere; astăzi există unii care chiar se fălesc că au strîns avuții. Știu de asemenea și că, din pricina corupției, străinii erau izgoniți din cetate, iar spartanilor li se inter-

---

* Fragmentele din Xenofon, *Statul spartan*, au fost traduse de Felicia Ștef. Fragmentele din Plutarh, *Lycurg*, au fost preluate împreună cu notele respective — cu ușoare modificări introduse de Felicia Ștef — din versiunea română întocmită de N. I. Barbu (Plutarh, *Vieți paralele*, vol. I, București, Editura Științifică, 1960).

ziceau călătoriile în străinătate pentru ca cetățenii să nu fie contaminați de moravurile ușuratice ale străinilor. Astăzi însă știu că fruntașii cetății depun toată strădania ca să nu li se întrerupă niciodată funcția de guvernatori peste hotare ...

XEN., *Statul spartan* XIV

Fr. 3

Regalitatea[3] este singura formă de cîrmuire care funcționează și azi la Sparta așa cum a fost instituită dintru început. Celelalte forme de conducere ale cetății[4], după cum poate să observe oricine, s-au schimbat și se mai schimbă și în prezent.

XEN., *Statul spartan* XV

RELAȚII ECONOMICO-SOCIALE

Fr. 4

A doua și cea mai îndrăzneață faptă politică a lui Lycurg este împărțirea pămîntului[5]. Într-adevăr, fiind o înfricoșătoare inegalitate între cetățeni, în timp ce mulți săraci și nevoiași se revărsau amenințător în cetate, iar bogăția curgea numai în mîinile cîtorva, Lycurg, voind să izgonească din cetate violența și pizma și fărădelegea și risipa și cele două beteșuguri ale rînduielii cetății, încă mai vechi și mai grele decît acestea, anume bogăția și sărăcia, și-a convins întreaga țară să socotească tot pămîntul la un loc și să-l împartă de la început, ca astfel toți să ducă între ei o viață de egalitate, avînd ogoare la fel de mari, iar locul de cinste să-l dea virtuții; el gîndea că pricină de dezbinare și de inegalitate nu va fi între ei, decît aceea pe care o hotărnicește dojana faptelor urîte și lauda celor frumoase. Lycurg, adăugind vorbei fapta, a împărțit pămîntul Laconiei în treizeci de mii de loturi, pe care le-a dat periecilor[6], iar pămîntul care ținea de cetatea Sparta l-a împărțit în nouă mii de loturi, căci atîția erau cetățenii spartani.

Iar lotul de pămînt al fiecărui om era atît de mare, încît putea să aducă un venit de șaptezeci de medimne[7]

de orz pentru un bărbat şi douăsprezece pentru soţia lui. Iar dintre produsele lichide[8], o cantitate asemănătoare; căci el socotea că le este de ajuns atîta, deoarece aveau nevoie de hrană doar spre a-şi păstra bunăstarea şi sănătatea, dar pentru nimic altceva.

PLUT., *Lyc.* VIII

Fr. 5

Toţi locuitorii oraşelor greceşti îşi agoniseau avutul după cum putea fiecare; căci unul cultiva pămîntul, altul se ocupa de navigaţie, unul făcea negoţ, alţii se hrăneau din meşteşugul mîinilor. La Sparta însă, Lycurg a interzis cetăţenilor liberi să îmbrăţişeze vreuna din profesiunile aducătoare de cîştig. El a rînduit ca numai acele munci să le considere vrednice de ei care asigură oraşelor libertatea. Şi, într-adevăr, la ce bun să se zbată cineva pentru averi acolo unde legiuitorul a socotit de datoria fiecărui cetăţean să contribuie în mod egal la cele necesare obştii, rînduind aşijderea şi mesele în comun, şi unde, la fel, nu existau anume plăceri pentru care să-şi dorească omul avere? Ba mai mult, spartanii nici măcar pentru îmbrăcăminte nu erau nevoiţi să strîngă bani deoarece în ochii acestora nu veşmintele somptuoase, ci vigoarea trupului constituia o podoabă. De asemenea, omul nu trebuia să facă economii nici pentru a avea din ce să cheltuiască spre a veni în ajutorul semenilor. Căci Lycurg a considerat mai vrednică de laudă ajutorarea tovarăşilor prin osteneala trupului decît printr-un dar bănesc, arătînd că primul sprijin este un act de mărinimie, al doilea, o faptă specifică bogatului. Iată acum măsurile luate de Lycurg pentru a-i împiedica pe spartani de a se îmbogăţi pe căi necinstite: În primul rînd, a bătut o monedă atît de grea, încît nu scăpa din vedere nici stăpînilor nici slujitorilor cînd era transportată acasă, chiar dacă nu valora decît zece mine[9], căci avea nevoie de spaţiu mare şi de căruţă pentru a fi transportată. Apoi se făceau (periodic) percheziţii pentru aur şi argint şi dacă se găsea ceva, posesorul era pedepsit. Cum putea, deci, să dorească cineva să se îmbogăţească acolo unde dobîndirea averii oferea mai multe supărări faţă de puţinele bucurii pe care le aducea folosirea ei?

XEN., *Statul spartan* VII

Fr. 6

Cind Lycurg i-a preluat în grija sa, spartanii, ca şi ceilalţi eleni, duceau o viaţă retrasă sub acoperămîntul casei proprii. Înţelegînd însă că, în aceste condiţii, cei mai mulţi acţionează cu delăsare, el a rînduit mesele în comun[10] încredinţat fiind că, în acest fel, dispoziţiile legii vor fi mai puţin încălcate. El le-a stabilit totodată şi hrana[11] în aşa fel ca spartanii nici să nu se sature peste măsură, dar, nici să rabde de foame, căci se iveau şi anumite surplusuri în alimentaţia lor fie din vînat, fie din pîinea oferită de bogătaşi, şi, în acest fel, masa nu le era nici lipsită de bucate şi nici costisitoare ca pe vremea traiului lor individual ... În celelalte cetăţi greceşti, oamenii de aceeaşi vîrstă îşi petreceau timpul îndeobşte în societatea vîrstei lor, din care pricină şi respectul dintre ei era foarte slab: la Sparta, Lycurg a hotărît ca tineri şi bătrîni să-şi petreacă timpul la un loc, pentru ca astfel tinerii să tragă cit mai multe foloase în educaţia lor din experienţa vîrstnicilor. Apoi se crease obiceiul ca, în timpul filitiilor[12], să se aducă la cunoştinţa tuturor orice faptă frumoasă pe care a săvîrşit-o cineva în cetate. În acest fel, la mesele comune era cu desăvîrşire exclus să se audă insulte şi cuvinte de ruşine, sau să se vadă acte de beţivi sau fapte ruşinoase ... Observînd apoi faptul că, deşi hrăniţi, cei ce trudeau din greu aveau pielea întinsă, muşchii tari şi trupul vînjos, în schimb cei care nu depuneau eforturi fizice erau obezi, scofîlciţi şi fără vlagă, Lycurg n-a rămas nepăsător nici în această privinţă. Dimpotrivă, înţelegînd că şi prin exerciţii fizice, practicate cu intenţie, trupurile capătă vigoare, el a hotărît ca cel mai vîrstnic om din fiecare gimnaziu[13] să vegheze ca spartanii niciodată să nu aibă de suferit vreun neajuns din pricina hranei.

XEN., *Statul spartan* V

Fr. 7

Aşa-zisul „ascunziş" la spartani, dacă într-adevăr este una din rînduielile politice ale lui Lycurg, după cum istoriseşte Aristotel, ar fi trezit aceeaşi părere şi lui Platon[14], în ceea ce priveşte rînduiala politică şi omul. Acest „ascunziş" se petrecea în felul următor: conducătorii tinerilor, din timp în timp, trimiteau la ţară pe cei care păreau că

au mai multă minte, punîndu-i să ia cu ei numai pumnalele şi hrana necesară şi altceva nimic. Ziua, tinerii, împrăştiindu-se în locuri dosite, se ascundeau şi stăteau liniştiţi, iar noaptea, ieşind la drum, omorau pe hiloţii pe care-i prindeau. De multe ori, cutreierînd ogoarele, ucideau pe cei mai curajoşi şi mai puternici. Aşa cum spune şi Tucidide în *Istoria războiului peloponesiac*[15], hiloţii socotiţi de spartani vrednici de a fi încununaţi pentru vitejia lor, ca şi cînd ar fi fost liberi, au fost duşi la altarele zeilor, dar puţin mai tîrziu au dispărut cu toţii, deşi erau mai bine de două mii; astfel nimeni n-a mai putut spune nici atunci nici mai tîrziu în ce fel au fost ucişi.

Aristotel spune că şi eforii, cînd intrau în slujbă, declarau război hiloţilor pentru ca uciderea să fie neîntinată. Îndeobşte spartanii se purtau rău şi aspru cu hiloţii, încît îi sileau să bea mult vin curat la sisitii, spre a arăta tinerilor ce înseamnă beţia. Le porunceau cu acest prilej să cînte şi să danseze dansuri obscene, dar să se ţină departe de dansurile şi vorbele oamenilor liberi ... În acest fel cei care spun că la Sparta omul liber este foarte liber şi sclavul foarte sclav au prins foarte bine deosebirea dintre stăpîni şi sclavi.

Eu socotesc că aceste răutăţi s-au născut mai tîrziu în sînul spartanilor, mai ales după marele cutremur[16], cînd se spune că hiloţii au atacat pe spartani, aliindu-se cu messenienii, au pricinuit foarte multe stricăciuni la ţară şi au făcut ca o mare primejdie să împresoare cetatea. Căci eu n-aş putea să pun pe seama lui Lycurg această rînduială atît de crudă a „ascunzişului", făcîndu-mi o idee a felului său de a fi după blîndeţea şi dreptatea de care a dat, altminteri, dovadă, lucru pe care l-a atestat şi divinitatea.

PLUT., *Lyc.* XXVIII

CETATEA: LEGEA, REGELE, MAGISTRAŢII

Fr. 8

Iată acum un alt fapt ce se înscrie printre numeroasele măsuri deosebite luate de Lycurg: pentru a-şi îndupleca

cetățenii să respecte legile pe care le-a dat, Lycurg nu le-a publicat înainte de-a se fi dus la Delfi[17] cu alți cetățeni de vază și de-a fi consultat oracolul dacă Sparta va ajunge mai vestită și mai înfloritoare în caz că va da ascultare legilor create de el. Și numai cînd i s-a răspuns că va fi întru totul mai bine, abia atunci le-a publicat, hotărît că nesupunerea față de legile pe care le-a consfințit Pythia însăși înseamnă nu numai o fărădelege, ci chiar un sacrilegiu.

XEN., *Statul spartan* VIII

Fr. 9

Legi scrise, Lycurg n-a dat, ci numai una dintre așa-numitele *rhetre*[18] are chip de lege. Căci el socotea că, dacă cele mai însemnate și mai puternice măsuri care contribuie la fericirea și la sporirea cetății sînt bine împlîntate în moravurile și deprinderile cetățenilor, rămîn neclintite și bine temeinicite, de vreme ce deprinderea este o legătură mai puternică decît constrîngerea, deprinderea pe care o statornicește la cei tineri educația fiind, pentru fiecare din ei, un adevărat legiuitor.

Iar micile învoieli și cele cu privire la bani, care se schimbă după nevoi, de fiecare dată altfel, era mai bine să nu le cuprindă în acte scrise cu putere de constrîngere, și nici in norme neschimbătoare, ci să le lase să primească adăugirile sau scurtările pe care, potrivit împrejurărilor, le vor socoti mai bune oamenii mai învățați. Dealtfel, întregul cuprins al legilor lui Lycurg se referea pe de-a-ntregul la educație.

Așadar, una din *rhetre*, după cum s-a spus, poruncea cetății să nu se folosească de legi scrise. Iar altă rhetră era îndreptată împotriva luxului, poruncind ca fiecare casă să aibă tavanul din lemn cioplit cu securea, iar ușile să fie făcute cu ferăstrăul și să nu se mai întrebuințeze nici o altă unealtă ... Lycurg a dat numele de *rhetre* acestor legi, vrînd să înțeleagă că sînt hotărîte de divinitate și sînt chiar oracole.

PLUT., *Lyc.* XIII

Fr. 10

Lycurg a rînduit ca regele, care e socotit de origine divină, să aducă toate jertfele publice în numele cetății

şi să comande oştirea[19] unde-l va trimite cetatea. I-a acordat dreptul de a-şi lua o parte din jertfele aduse şi i-a desemnat special din teritoriul multor cetăţi vecine atîta pămînt încît, fără să aibă o avere excesivă, să nu ducă lipsă de un trai îndestulat, cu măsură. Pentru ca şi regii să poată lua masa în afara casei, le-a rînduit un cort public.

În faţa regelui toţi se ridicau în picioare, în afară de efori[20], care nu se sculau de pe scaunele lor oficiale. Şi jurămintele de credinţă şi le reînnoiau lunar, eforii în numele statului, regele în numele său personal. Regele depunea jurămînt că va domni conform legilor în vigoare ale cetăţii, iar cetatea, că-i va păstra acestuia intacte drepturile regale cît timp el va respecta jurămîntul[21]. Acestea sînt, aşadar, cinstirile acordate regelui la Sparta cît timp este în viaţă, fără a depăşi cu mult pe ale unor simpli particulari. Căci legislatorul n-a voit ca trufia tiranică să încolţească în inima regilor, dar nici să se nască în sufletul cetăţenilor invîdia pentru puterea acestuia. Iar prin onorurile ce se acordau regelui la moarte, legile lui Lycurg vor să arate limpede că spartanii şi-au cinstit regii nu ca pe nişte oameni obişnuiţi, ci ca pe eroi.

XEN., *Statul spartan* XIII

Fr. 11

Cunoaştem cu toţii ce supunere desăvîrşită domnea la Sparta faţă de magistraţi şi faţă de legi. Credinţa mea este că Lycurg n-a pornit la realizarea reformelor sale mai înainte de a-şi fi asigurat consimţămîntul mai marilor cetăţii. Dovezile pe care le aduc în sprijin constau în faptul că, în celelalte cetăţi, persoanele cu cea mai mare influenţă nu voiau să dea impresia că le este frică de cineva, ci considerau că o astfel de teamă era un semn al lipsei de libertate. La Sparta însă, cei mai puternici respectau în mod deosebit magistraţii şi erau chiar mîndri să se supună legilor; cînd erau chemaţi de autorităţi, ei nu mergeau la pas, ci alergau ca să se supună poruncilor, convinşi că, dacă ei vor fi primii în a arăta o ascultare fără preget, şi ceilalţi cetăţeni le vor urma exemplul, fapt care s-a şi întîmplat ...

XEN., *Statul spartan* VIII

VIAŢA SPIRITUALĂ

Fr. 12

Întrecerile pe tărîm spiritual merită cu atît mai mare emulaţie faţă de concursurile gimnice, cu cît sufletul stă mai presus decît trupul.

Lycurg i-a silit pe toţi spartanii să îndeplinească public toate cerinţele virtuţii. Şi aşa după cum particularii ce practică virtuţile se deosebesc de alţi particulari care nu le practică, tot astfel şi Sparta, pe bună dreptate, s-a ridicat în virtute deasupra celorlalte cetăţi, deoarece ea, singură, a instituit drept obligaţie publică aplicarea în practică a binelui şi a frumosului ...

XEN., *Statul spartan* X

Fr. 13

Cu totul contrare majorităţii elenilor a conceput Lycurg şi cele ce urmează: în vreme ce, în celelalte cetăţi elene, fiecare individ îşi diriguia individual toate ale sale, copii, slujitori, avere, Lycurg, în dorinţa de a orîndui astfel lucrurile ca cetăţenii nu numai să nu-şi pricinuiască vătămări între ei, ci chiar să se ajute unii pe alţii, a statornicit ca fiecare cetăţean să aibă aceeaşi autoritate asupra copiilor altora ca şi asupra propriilor săi copii. Persoana care îşi exercita autoritatea asupra copiilor ştia prea bine că aceşti copii au şi părinţi; de aceea, în mod necesar se purta cu ei în aşa fel cum ar fi dorit să fie trataţi propriii săi copii.

XEN., *Statul spartan* VI

Fr. 14

El a pus o foarte bună rînduială şi în obiceiurile de înmormîntare. Astfel, mai întii, suprimînd orice fel de teamă de zei, a îngăduit să se îngroape morţii în cetate, iar mormintele să fie lîngă temple, făcînd astfel ca tinerii să fie familiarizaţi şi obişnuiţi cu astfel de priveliştí, ca să nu se mai tulbure şi să nu mai aibă groază de moarte, închipuin-

du-şi că cei care se ating de un trup mort sau care trec printre morminte se pîngăresc. Apoi n-a mai îngăduit să se îngroape odată cu trupul nici un lucru, ci aşa îl îngropau înfăşurînd corpul într-o pînză roşie şi în frunze de măslin. Nu era îngăduit să se scrie numele mortului, în afară de numele unui erou căzut în luptă sau al unei preotese. A mărginit timpul de doliu la unsprezece zile, iar în ziua a douăsprezecea trebuia să se aducă jertfe Demetrei şi să înceteze doliul. Căci nici o treabă nu era făcută fără rost şi lăsată în părăsire, ci Lycurg ştia să îmbine în toate nevoile un zel aprins pentru virtute şi o condamnare a răutăţii; şi înţesa cetatea cu o mulţime de pilde cu care cetăţeanul, în chip necesar, întîlnindu-se mereu şi crescînd cu ele, să se comporte şi să se formeze îndreptîndu-se spre bine şi frumos.

PLUT., *Lyc.* XXVII

Fr. 15

Instruirea lor [a spartanilor] în privinţa cîntecelor şi poeziilor nu era susţinută mai puţin decît deprinderea vorbirii alese şi curate, ci poeziile lor aveau un imbold care trezea curajul şi care le stîrnea un avînt al entuziasmului şi acţiunii; vorbirea lor era simplă şi lipsită de moliciune, exprimînd idei înalte şi morale. Astfel, cele mai multe poezii erau laude ale celor morţi pentru Sparta, care erau slăviţi, şi dojană la adresa laşilor, pentru că duseseră o viaţă tristă şi nefericită, precum şi un îndemn sau laudă a virtuţii după vîrste ... Îndeobşte, dacă cineva va cerceta poeziile spartane, dintre care unele s-au păstrat pînă la noi, şi va încerca să vadă cum sînt ritmurile de marş pe care le cîntau, însoţindu-le cu flautul, cînd mergeau împotriva duşmanilor, pe drept cuvînt ar putea trage concluzia că Terpandros şi Pindar[22] au unit vitejia cu muzica.

[Urmează versuri din Terpandros şi Pindar, care laudă faptul că spartanii reunesc cultivarea idealurilor lor etico-politice cu practica poeziei şi muzicii]. Căci şi în lupte regele sacrifica mai întîi Muzelor, voind să amintească, după cîte se pare, de educaţia lor şi de judecata la care vor fi supuşi, pentru ca să fie gata să înfrunte primejdiile

războinicilor şi să săvîrşească fapte care să merite a fi pomenite.

PLUT., *Lyc.* XXI

EDUCAŢIA

Fr. 16

Aş dori să lămuresc şi problema educaţiei[23] celor două sexe. Dintre ceilalţi greci, aceia care susţineau că dau o educaţie aleasă fiilor lor, îndată ce copiii înţelegeau vorbele ce li se spuneau, îi şi încredinţau grijii sclavilor pedagogi şi îi trimiteau la şcolile profesorilor, ca să înveţe să scrie, să citească şi să facă exerciţii de gimnastică în palestră[24] ... Dar Lycurg, în loc de a pune cîte un sclav pedagog peste fiecare copil, a hotărît să aleagă în fruntea acestora pe unul din bărbaţii care îndeplineau cele mai înalte funcţii, numit *paidonomos*[25]; Lycurg i-a acordat acestuia putere deplină şi să-i adune pe copii şi, supraveghiîndu-i, să-i pedepsească aspru în cazul că ar comite acte uşuratice. Paidonomului i s-au dat ca ajutoare nişte tineri care, la nevoie, să-i bată cu biciul. De aceea la Sparta era mult respect şi, în acelaşi timp, multă supunere. De asemenea, în loc de gătiri cu felurite haine, Lycurg a statornicit ca tinerii să poarte aceeaşi îmbrăcăminte tot timpul anului, socotind că, în felul acesta, ei se pot căli spre a suporta mai bine şi frigul şi arşiţa. A hotărît apoi ca fiecare copil de parte bărbătească să fie mulţumit că are atîta hrană, încît să nu-şi încarce stomacul cu prea multă mîncare; pe de altă parte, să nu sufere cînd ar fi silit să trăiască în lipsuri. El socotea că cei crescuţi astfel vor putea suporta, la nevoie, osteneli îndelungate chiar fără hrană, mai mult, ei ar fi în stare, dacă li s-ar porunci, să trăiască mai mult timp din aceeaşi raţie de hrană, să nu le pese de lipsa mîncării gătite, să se mulţumească cu orice fel de hrană, fără ca sănătatea lor să aibă de suferit ... Pe de altă parte, ca să nu fie copiii prea chinuiţi de foame, Lycurg nu le-a îngăduit să capete fără osteneli cele de trebuinţă, ci i-a lăsat chiar să fure ce puteau pentru a-şi astîmpăra foamea ... Dar s-ar putea ca cineva să întrebe: dacă el a socotit că e un lucru bun furtul, de ce aplica atîtea lovituri tînărului

prins asupra faptului? Deoarece, răspund eu, şi în privinţa altor lucruri pe care le învaţă oamenii, spartanii pedepseau pe cel ce nu le îndeplinea bine. Prin urmare, cei prinşi asupra furtului erau pedepsiţi numai pentru că au furat prost; ... Lycurg a vrut să arate prin aceasta că e cu putinţă ca cineva, după o osteneală de scurtă durată, să se bucure de stimă vreme îndelungată ... În absenţa paidonomului, pentru ca tinerii să nu fie niciodată fără conducător, Lycurg a hotărît să stea în fruntea lor unul din cetăţenii din preajmă, care să le poruncească ce credea el de cuviinţă că e bine şi să-i pedepsească, dacă greșesc. Luînd această măsură, Lycurg i-a făcut pe copii mai respectuoşi; căci nici copiii nici bărbaţii nu respectau pe nimeni mai mult decît pe magistraţi. Iar dacă vreodată nu se găsea în preajma copiilor nici un bărbat matur, pentru ca aceştia să nu fie fără conducător, legea prevedea ca cel mai isteţ copil din fiecare grup să devină şeful grupului; în acest fel, la Sparta, copiii nu se aflau niciodată fără conducător.

Socot că trebuie să vorbesc acum şi despre pederastie[26], căci şi ea are tangenţe cu educaţia. La ceilalţi greci, ca, de pildă, la beoţieni[27], dacă un bărbat lega prietenie cu un băiat, ei trăiau împreună; eleenii[28] cîştigau dragostea tinerilor prin daruri; la alţi eleni, dimpotrivă, era cu desăvîrşire oprit ca bărbaţii să se întreţină cu copiii pe care-i iubeau. Lycurg, şi în această privinţă, s-a situat pe o poziţie potrivnică tuturor celorlalţi eleni. Dacă un bărbat, el însuşi un om virtuos, era fermecat de frumuseţea sufletească a unui băiat şi încerca să lege cu el o prietenie desăvîrşită şi să trăiască în preajma lui, Lycurg îi permitea şi socotea această legătură ca cel mai frumos mijloc de educaţie. În acelaşi timp însă, dacă cineva părea să urmărească anumite satisfacţii trupeşti, legislatorul considera această purtare foarte ruşinoasă. El a statornicit astfel ca, la Sparta, bărbaţii îndrăgostiţi să se abţină de la legături trupeşti cu băieţii în aceeaşi măsură în care se abţin de la relaţii amoroase părinţii cu copiii lor şi fraţii între ei. Nu mă mir că unii nu dau crezare acestor cuvinte, deoarece în multe din cetăţile elene legile nu se împotrivesc legăturilor pasionale cu băieţii[29].

XEN., *Statul spartan* II

Fr. 17

Cînd băieţii ieşeau din ceata copiilor şi intrau în cea a adolescenţilor, atunci ceilalţi greci îi scoteau de sub tutela pedagogilor, îi opreau de la îndrumarea profesorilor, nimeni nu-i mai supraveghea, lăsîndu-i cu desăvîrşire independenţi. Lycurg însă, şi în privinţa aceasta, a hotărît contrariul. Ştiind că, la această vîrstă, în sufletul tinerilor se naşte mîndria, îşi scoate capul ambiţia şi îşi fac loc statornic dorinţele năvalnice după plăceri, el le-a impus tinerilor foarte multe eforturi şi în aşa fel a rînduit lucrurile ca ei să nu aibă o clipă de răgaz. Declarînd apoi că acel tînăr care s-ar sustrage acestor îndatoriri nu mai putea lua parte la nici o acţiune onorabilă, el a rînduit lucrurile în aşa fel ca nu numai magistraţii, ci şi rudele să poarte de grijă copiilor, ca nu cumva aceştia să devină nişte laşi de frica pedepselor şi astfel să-şi atragă tot dispreţul cetăţii . . .

XEN., *Statul spartan* III

Fr. 18

Foarte frumos, după părerea mea, a instituit Lycurg şi legea prin care virtutea să poată fi practicată pînă la adînci bătrîneţe. Aşezînd spre capătul vieţii dreptul de-a fi ales în Sfatul Bătrînilor sau în *Gerusia*[30], el a rînduit aşa fel treburile obşteşti, ca practicarea virtuţii să nu fie nesocotită nici la o vîrstă înaintată. Vrednic de admiraţie este legiuitorul şi pentru sprijinul ce l-a acordat bătrînilor cinstiţi. Într-adevăr, încredinţînd vîrstnicilor întrecerile pe plan sufletesc, el a făcut ca bătrîneţea să fie socotită mai vrednică de cinste decît forţa celor în floarea vîrstei . . . Frumoase sînt, negreşit, şi exerciţiile gimnice, numai că ele ţin de trupul omului, în schimb concursul pentru un loc în Gerusia se întemeiază pe o judecată de valoare a calităţilor sufleteşti.

XEN., *Statul spartan* X

CĂSĂTORIA. RELAŢIILE DINTRE SEXE

Fr. 19

Lycurg a mai statornicit şi o amendă pentru cei necăsătoriţi. Astfel, ei erau opriţi de la spectacolul gymnopai-

diilor[31], iar iarna demnitarii le porunceau să facă înconjurul pieții goi și să cînte un cîntec făcut împotriva lor înșiși, spunînd că pe drept sînt pedepsiți, de vreme ce nu se supun legilor. Erau apoi lipsiți de cinstea și îngrijirea pe care tinerii le-arătau bătrînilor.

PLUT., *Lyc.* XV

Fr. 20

La cele mai multe din populațiile Eladei, femeile pe cale să fie mame, chiar acelea care pretindeau a avea o educație aleasă, erau supuse unui regim de viață foarte sever[32] ... Lycurg însă, considerînd că menirea femeilor libere este nașterea de prunci și că țesutul este o muncă pe care o pot face sclavele, a statornicit datina ca femeile să practice exerciții de gimnastică la fel ca bărbații și, asemenea lor, să participe la concursurile de alergare și rezistență. Legiuitorul socotea că dacă părinții se vor bucura de o sănătate înfloritoare, și odraslele lor vor fi mai robuste.

Observînd că în prima perioadă a căsătoriei relațiile dintre soți sînt abuzive, Lycurg a supus unor legi stricte legăturile dintre bărbat și femeie: el a statornicit drept lucru de rușine ca bărbatul să fie văzut intrînd sau ieșind din camera soției. În felul acesta, întîlnirea dintre soți devenea mult mai dorită, iar copiii se nășteau mult mai viguroși decît dacă părinții și-ar fi satisfăcut simțurile pînă la nesaț.

Dar Lycurg nu s-a mulțumit cu atît. El a restrîns libertatea căsătoriei la vîrsta unei depline dezvoltări fizice, convins de utilitatea acestei măsuri pentru robustețea progeniturilor[33]. În cazul că un bărbat vîrstnic s-a însurat cu o femeie tînără, Lycurg observînd că la această vîrstă bărbații își urmăresc cu străşnicie soțiile, a statornicit și în acest caz măsuri cu totul potrivnice altor cetăți: bătrînul trebuia să aleagă, după placul inimii sale, un bărbat tînăr, care să întrunească atît calități fizice cît și sufletești, și să-l prezinte soției pentru a-i suplini neputința. Iar dacă un bărbat nu mai voia să conviețuiască cu soția sa stearpă, dar dorea să aibă urmași sănătoși, Lycurg a creat și în acest caz o lege care permitea acelui bărbat să aibă copii cu o altă femeie pe care o știa prolifică și sănătoasă, dar numai cu învoirea soțului acesteia[34].

XEN., *Statul spartan* I

NOTE

[1] Sparta sau Lacedemona, oraș în Pelopones, capitala Laconiei, la poalele muntelui Tayget, pe rîul Eurotas. Portul său, Gytheion (Strabon VIII, 5, 2). Oraș cu puține podoabe arhitectonice. Se citează templul Artemidei Chalkioicos sau Limnaion, templul lui Lycurg, teatrul, porticul perșilor. În împrejurimi se află promenada Platanistes, Circul (Dromos) și prăpastia Barathron, unde se aruncau nou-născuții infirmi. Întemeiată în mil. II î.e.n., Sparta a fost dezvoltată de aheeni (sec. XV—XII î.e.n.). Tradiția mitologică amintește de Tyndaros, de Castor și Pollux, apoi de Menelaos, ginerele lui Tyndaros și soțul frumoasei Elena. În secolele XII—XI î.e.n. orașul este ocupat de dorieni, în frunte cu Heraklizii (v. acest nume), dintre care se citează Aristodemos, Eurysthenes și Procles. Sparta dorică avea populația divizată în trei categorii sociale: spartiații, clasa aristocrată cuceritoare; laconienii, tributari, și hiloții. Vezi descrierea geografică a Spartei la Strabon VIII, 5, 1—4, și la Pausanias, *Călătorie în Grecia* III, 11—18.

[2] Strabon X, 4, 19, citînd pe Ephoros, spune că Lycurg este fiul lui Eunomos, rege al Spartei, și fratele lui Polydectes, urmașul la tron. La moartea fratelui, soția acestuia era gravidă cu viitorul rege Charilaos. Lycurg deveni tutorele nepotului, apoi, în urma unor clevetiri, a plecat în Creta. Aici el a frecventat cu rîvnă pe legislatorul Thaletas, care i-a dezvăluit cum Rhadamanthys și Minos promulgau legile, lăsînd oamenilor impresia că le-au primit de la Zeus. Lycurg a călătorit apoi în Egipt. Cf. Pausanias III, 2; III, 14; III, 16; III, 18 și V, 4.

[3] La Sparta, în fruntea statului, se aflau doi regi, unul din familia Agizilor, celălalt, din familia Eurypontizilor. Regalitatea era ereditară pe linie bărbătească. Egali în autoritate, ei erau, la origine, preoți, judecători și șefi de armată. Din secolul al V-lea î.e.n., autoritatea regilor a fost supusă controlului eforilor. Pausanias III, 2; III, 7; III, 14.

[4] Celelalte forme de conducere la Sparta erau: Eforii (v. mai jos nota 20), Gerusia (nota 30) și Apella sau Adunarea Poporului, din care făceau parte toți cetățenii spartani ce depășeau vîrsta de 30 ani; Adunarea Poporului era convocată o dată pe lună de efori; membrii Adunării nu aveau drept la cuvînt, ci numai acela de a vota hotărîrile organelor superioare.

[5] Prima împărțire a pămîntului la Sparta a avut loc la cucerirea țării de către dorieni. Concentrarea pămînturilor în mîinile unui număr restrîns de oameni a avut ca revers apariția unui foarte mare număr de persoane fără avere și cerșetori. Pentru a remania această stare de lucruri, Lycurg a trecut la reîmpărțirea pămîntului.

[6] Periecii erau locuitorii liberi ai unor așezări laconiene periferice, care „înconjurau" Sparta (περίοικοι). Nu aveau nici un drept în statul spartan.

[7] Șaptezeci de medimne, aprox. 3640 l grîu, iar douăsprezece medimne, aprox. 624 l grîu.

[8] Produse lichide, adică vin și ulei.

[9] Mina, gr. μνᾶ, monedă grea de 432 g, valorînd 100 de drahme (drahma era salariul unui muncitor manual pe o zi, iar 16 drahme constituiau prețul unei oi).

[10] Mesele în comun sau sisitiile (gr. συσσίτια, din σύν, „împreună" şi σῖτος, „hrană") sau „mese comune" au devenit, de la Lycurg înainte, obligatorii pentru toţi spartanii care au împlinit vîrsta de 20 de ani. Aceste mese în comun, care adunau la un loc tineri şi bătrîni, constituiau o instituţie cu rol politic şi educativ.

[11] Hrana la mesele comune era mai ales aşa-numita αἱματία, „mîncare în sînge" deoarece consta din carne fiartă în sînge, din brînză şi smochine. Cei cu dare de mînă contribuiau la belşugul mesei cu carne friptă, păsări, peşte, pîine de grîu şi vin. Vinul însă era totdeauna amestecat cu apă (de obicei, o parte vin şi trei de apă), deoarece, datorită climei mediteraneene secetoase, era foarte tare.

[12] Filitii, gr. φιλιτία, numele sisitiilor (mesele comune) la Sparta; v. Plutarh, *Lycurg* 16.

[13] Gimnaziu (Gymnasium, gr. γυμνάσιον), este locul public pentru exerciţii fizice, existent în fiecare oraş grecesc; v. şi Platon, *Statul* 539 D. Fiecare grup de copii era repartizat la un astfel de gimnaziu.

[14] Platon, *Leg.* I, 7; Plut., *Agesilaos* 37. La spartani, dreptatea se confundă cu ceea ce este util statului.

[15] Tuc. IV, 80.

[16] Este vorba de cutremurul din primul an al Olimpiadei 78, din timpul regelui Archidamas, fiul lui Zeuxidamos, adică anul 467 î.e.n. Se zice că au murit atunci peste 20 000 oameni.

[17] Delfi, oraş al Focidei, la SV de muntele Parnas, a fost denumit mai întîi Python, după balaurul legendar Python, ucis în aceste locuri de Apollon. Pythia, preoteasa lui Apollon, prorocea in numele zeului, rostind cuvinte ambigui, pasibile de două interpretări.

[18] Rhetre, gr. ῥῆτραι, convenţii orale, legi nescrise.

[19] După 506 î.e.n. numai un singur rege putea lua comanda armatei şi nu ambii concomitent. În timpul războaielor medice, şi această autoritate regală a fost supusă controlului eforilor.

[20] Eforii, gr. ἔφοροι, erau magistraţi reprezentanţi ai poporului, cărora le reveneau: recrutarea pentru armată, controlul regilor, ca reprezentanţi ai poporului, supravegherea aplicării legilor de către organele de stat. Cu timpul ei au ajuns subordonaţi gerusiei şi, deci, aristocraţiei.

[21] A. Andrewes, *The government of classical Sparta*, în vol. „Ancient society and institutions. Studies presented to Victor Ehrenberg on his 75-th birthday", editat de E. Badian, Oxford Blackwell, 1966, XVI, pp. 1—20, discută despre atribuţiile puterii şi limitele ei în cadrul instituţiilor politice spartane, *Gerusia, Adunarea Poporului* şi *eforii*, aşa cum reiese din izvoare ca Herodot, Tucidide, Xenofon. Autorul presupune că *Gerusia* îşi pierduse deja puterea şi Adunarea Poporului încă mai mult decît sugerează Aristotel în *Politica* 1272 a 11. Eforii făceau recrutările în armată, probabil transmiteau uneori comandanţilor instrucţiuni şi prezidau Adunarea Poporului.

[22] Terpandros şi Pindar, doi mari poeţi lirici greci din sec. VI î.e.n.

[23] Educaţia la Sparta intra întru totul în preocuparea statului. Ea începea la vîrsta de şapte ani şi ţinea aproximativ pînă la vîrsta de 20 ani cînd tinerii erau încorporaţi în armată. Erau organizaţi în grupe, iar mai multe grupe formau o clasă. Învăţau să scrie, să citească, să recite, să cînte şi să socotească. Lucrarea de căpătîi a fiecărui elev era *Iliada*. Paralel, discipolii luau lecţii de educaţie fizică şi făceau instrucţie militară.

[24] Palestra, gr. παλαίστρα, loc pentru exercițiile fizice în special amenajat cu nisip pentru probe de luptă.

[25] Paidonomul, gr. παιδονόμος, demnitar la Sparta, cu atribuția principală de a îndruma și supraveghea tineretul. V. și Arist., *Pol.* 4, 15, 13; funcție existentă și în Creta, — v. Strabon X, 4, 20.

[26] Wion F., *L'amour grec*, „Bulletin de l'Association G. Budé", Paris, 1970, pp. 249—258, consideră că trebuie să distingem pederastia în uzaj la greci, de homosexualitatea și de prostituția masculină, practici pe care grecii le-au combătut totdeauna, contrar romanilor. Pederastia spartană era mai ales un mod de inițiere rezervat clasei războinice. La Atena, ea era legată de politică și filosofie; prinsă între imaginația artistică a sculptorilor și gîndirea filosofică care voia ca frumusețea sufletului să fie perceptibilă prin frumusețea fizică, răspundea, potrivit mentalității din acele vremuri, nevoii de ideal artistic în viziunea despre efeb.

[27] Beoțienii, ramură a eolienilor din Beoția, regiune elenă la N de Attica. Reprezentanți culturali de origine beoțiană: Hesiod, Pindar, Corinna, dar numai ultima scrie în dialect beoțian.

[28] Locuitorii Eleei, regiune apuseană a Peloponesului, cuprinzînd, la nord, Elida, în centru Pisatida, în sud Triphylia. Numele se folosește adeseori cu sens restrîns numai la Elida.

[29] Vezi, de pildă, obiceiurile cretanilor în problemă, la Strabon, *Geografia* X, 4, 21.

[30] Gerusia, gr. γερουσία, era „sfatul bătrînilor", instituție ce corespundea cu βουλή la Atena, cu *senatus* la Roma. Era format numai din nobili spartani de peste 60 de ani, deci cu serviciul militar încheiat și dintre cetățenii influenți, destoinici și cu purtare exemplară. Gerusia era forul politic suprem, care conducea treburile politice interne și externe ale Spartei, controla pe regi, nu dădea nimănui socoteală.

[31] Gymnopaidiile, gr. γυμνοπαιδίαι, sărbătoare anuală în cinstea lui Apollon, ținută la Sparta în onoarea războinicilor morți la Thyrea și celebrată prin dansuri a două trupe de bărbați și de copii goi (Tuc. V, 82).

[32] Regimul de viață al femeilor din afara Spartei: mănîncă pîine și carne puțină; vinul le este interzis aproape complet; nu fac mișcare, ci duc o viață sedentară ocupîndu-se de munci fără mișcare, după cum este torsul lînei — precizează Xenofon în altă parte a lucrării.

[33] Copiii infirmi, încă de la naștere, erau aruncați, la Sparta, de pe Tayget, azi Maina sau Pentedactylo, un lanț muntos de aprox. 2400 m, ce tăia Laconia de-a curmezișul. În preajma Spartei, un masiv abrupt al Taygetului era mărginit de o prăpastie adîncă, βάραθρον, „genune", „abis", în care se aruncau copiii nou-născuți socotiți infirmi de autorități.

[34] Căsătoria, la greci, avea ca scop perpetuarea familiei. Fetele se căsătoreau de la 15 ani (v. Xen., *Oicon.* VII, 5—6) și treceau de sub tutela părinților sub autoritatea soților. Educația lor se reducea la treburile gospodăriei și la minimul de scris-citit necesar unei stăpîne peste slujnice. Soția, oricînd putea fi repudiată dacă nu avea copii, ceea ce îi aducea un prost renume, chiar dacă nu era ea vinovată. Adeseori interveneau chiar autoritățile de stat cerînd desfacerea căsătoriei; Herodot V, 39—40, menționează, în acest sens, cazul regelui spartan Anaxandrides, care a fost silit să-și mai ia o soție pentru a avea copii; precum și cazul regelui spartan Ariston, care și-a luat trei soții.

SECȚIUNEA A IV-A

SPIRITUL OBSERVAȚIONAL „PHYSIOLOGIC"



CUPRINS

MATEMATICI—ASTRONOMIE

ATOMISMUL

LEUCIPPOS

(cca 475-cca 400? î.e.n.)

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Importanța excepțională a lui Leucippos contrastează cu sărăcia datelor biografice de care dispunem. S-a născut în primul sfert al veacului al cincilea, probabil în cetatea ioniană a Miletului, acum în regres. Tinerețea și-o va fi petrecut în acest mediu cultural impregnat de amintirea marilor physiologi Thales, Anaximandros, Anaximenes. Condiții politice defavorabile, poate lovitura de stat aristocratică din 450/49 î.e.n., îl vor fi determinat să migreze peste mare în Velia (Οὐελία, Elea, 'Ελέα) sud-italică, unde a rămas o vreme, ca discipol al eleatului Zenon, pînă ce, deosebirile de vederi dintre discipol și maestru devenind ireductibile, își va fi căutat un nou orizont. L-a găsit în Abdera (τὰ Ἄβδηρα) tracică, important nod comercial de moment al nordului Mării Egee, patrie a lui Protagoras. Aici a întemeiat o școală filosofică în care, între 440 și 430 î.e.n., cristalizîndu-se propria sa doctrină atomistă, a avut șansa de a-l număra printre discipoli pe însuși Democrit, pe care nu este exclus să-l fi cooptat, destul de curînd, colaborator și succesor. Citat aproape invariabil împreună cu Democrit, Leucippos, a cărui operă de inițiator este incontestabilă, a intrat peste puțin timp în umbra marelui său discipol, într-atît, încît, la numai un secol distanță, Epicur, într-o scrisoare către Eurylochos, afirma că filosoful Leucippos *nici n-ar fi existat*. Punct de pornire pentru o dezbatere modernă asupra însăși *existenței* istorice a lui Leucippos, cu partizani ai inexistenței (Erwin Rohde, 1888, W. Nestle) și adversari hotărîți (H. Diels bazat pe autoritatea decisivă a lui Aristotel și Teofrast, V.E. Alfieri, W. Capelle, W.K.C. Guthrie, H. de Ley); această opinie a lui Epicur, poate datorată unei simple erori de traducere („Leucippos nici n-ar fi fost filosof"), este astăzi complet abandonată. Dintre operele lui Leucippos, de atribuire sigură sînt *Marea cosmologie* (Μέγας διάκοσμος), poate o expunere strictă și polemică a doctrinei atomiste, și *Despre intelect* (Περὶ νοῦ), scriere de psihologie elaborată poate în dispută cu contemporanul său Anaxagoras. Scrierile lui Leucippos, didactice și tehniciste, destinate prelegerilor de școală, au fost trecute toate în corpusul literaturii atomiste sub numele corifeului școlii din Abdera, Democrit, ale cărui opere, scrise cu strălucire și talent literar ca scrieri exoterice, au impresionat mai mult opinia publică și au rezistat mai mult timpului. Acestea sînt posibilele cauze pentru care, din întreaga operă a lui Leucippos, nu ne-a rămas decît o singură frază. Teoria sa, formulată în jurul anului 430 î.e.n., oricît de originală ne apare azi, își are totuși antecedentele ei. Mai multe mărturii, toate tîrzii (Strabon citîndu-l pe Poseidonios, Sextus Empiricus, Diogenes Laërtios), pretind că doctrina despre atomi ca elemente prime este străveche și a fost introdusă de fenicianul Mochos din Sidon, înainte de epoca războiului troian. Judecînd după cei împreună cu care îl citează Diogenes Laërtios (și anume tracul *Zamolxis* și lybianul Atlas), acesta apare mai degrabă o figură legendară. Supoziția conform căreia un atare

personaj ar fi servit ca intermediar fenician pentru importarea atomismului din filosofia veche indiană în Grecia, nu poate fi în nici un chip argumentată, căci nu există informații cît de cît credibile despre legături atît de vechi între cultura greacă și cea indiană. Cîteva din propozițiile de bază ale atomismului (ideea de „atom", în primul rînd), au fost fundamentate de Leucippos, care însă, neîndoielnic, nu le-a tratat în chip minuțios. Teoria sa în care atomii, sau plinul absolut, increați și eterni, neschimbați în sine dar producători de schimbare și în mișcare eternă în vid, adică în golul absolut, era de natură să împace repaosul etern al lui Parmenides cu schimbarea eternă a lui Heraclit. Dar Leucippos nu s-a mulțumit să ofere o strălucită ipoteză teoretică obținută pe cale deductivă, ci a căutat să și dovedească existența reală a vidului.

Continuînd și adîncind această linie a maestrului său, Democrit va acorda atenție demonstrării, dezvoltării și aprofundării teoriei. Teoria atomistă a vederii, aparent specifică lui Democrit, ar fi fost și ea întemeiată de Leucippos.

Criticile la adresa atomismului sînt formulate de Aristotel de pe poziții idealiste. Era firesc ca dintre ceilalți doi mari filosofi idealiști, unul, Platon, să-l combată, celălalt, Socrate, să-l ignore. Influența exercitată de materialismul atomist asupra gînditorilor de orientare materialistă a fost constantă. La peste un veac de la Democrit, sistemul atomist a fost preluat, cu modificări însemnate, de către Epicur, care va înrîuri, prin Lucretius și alții, pe marii gînditori ai Renașterii.

C.G.

LEUCIPPOS

A) VIAȚA ȘI DOCTRINA

1. DIOG. LAËRT. IX, 30 și urm. I. Leucippos era de felul lui din Elea, cum însă spun unii din Abdera, iar după cîțiva din Melos [=Milet][1]. El a fost discipolul lui Zenon[2]. II. Opiniile sale predilecte erau[3]: toate lucrurile sînt infinite ca număr[4] și trec unele în altele[5], iar Universul (τὸ πᾶν) este parte vid[6], parte plin de corpuscule (σωμάτων). Lumile se nasc atunci cînd aceste corpuscule pătrund în vid[7] și se îmbină (περιπλεκομένων) unele cu altele. Datorită mișcării acestora și prin acumularea (αὔξησιν)[8] lor ia naștere substanța elementară (φύσιν) a stelelor. Soarele se învîrte în jurul Lunii, așadar într-o orbită mai mare[9]. Pămîntul efectuează în mers o rotație în jurul centrului său[10]. Iar înfățișarea sa este tamburiformă (τυμπανῶδες)[11]. Tot Leucippos cel dintîi a presupus[12] ca elemente primordiale atomii (ἀτόμους). Sumar, acestea sînt opiniile sale; în detaliu însă[13] lucrurile se prezintă după cum urmează. III. (31) Universul, afirmă el, este infinit (ἄπειρον), cum s-a spus de noi mai înainte; din acesta, o parte este plină ⟨de materie⟩ (πλῆρες), iar alta vidă (κενόν). Aceste părți el le mai numește și elemente (στοιχεῖα)[14]. De aceea lumile sînt infinite[15] și se separă (διαλύεσθαι) iarăși în aceste elemente primordiale. Lumile se nasc astfel[16]: *prin rupere din infinit* (κατὰ ἀποτομὴν ἐκ τῆς ἀπείρου)[17], multe corpuscule felurite ca formă se mișcă într-un *vid imens* (μέγα κενόν)[18] și, adunate la un loc, produc un unic vîrtej cosmic (δίνην)[19], din cauza căruia intrînd ele în coliziune unele cu altele și rotindu-se în fel și chip, se separă în particule elementare, fiecare de partea sa, cele asemănătoare cu cele asemănătoare[20]. Dar cum, din cauza numărului lor mare (τὸ πλῆθος), nu-și mai pot păstra echilibrul în rotire, particulele fine (τὰ λεπτὰ)[21] pornesc spre vidul din afară, ca cernute prin sită; celelalte în schimb *rămîn laolaltă* (συμμένειν) și, strîns împletite, continuă să alerge, ciocnindu-se unele

de altele şi formează un prim conglomerat sferic[22]. (32) Acesta degajează *ca un soi de membrană* (οἷον ὑμένα)[23] care cuprinde în ea corpuscule felurite; întrucît aceste corpuscule, din cauza rezistenţei (ἀντέρεισιν)[24] centrului execută o mişcare giratorie, membrana împrejmuitoare se subţiază, căci permanent pierde un flux de corpuscule învecinate, care aderă la contactul (ἐπίψαυσιν) cu vîrtejul. Şi aşa spune el că s-a născut Pămîntul, corpusculele mînate spre centru *rămînînd împreună*. Dar şi acel soi de membrană înconjurătoare a sporit (αὔξεσθαι) prin afluenţa (ἐπέκκρισιν) corpusculelor din afară şi, fiind ea însăşi dusă de vîrtej, îşi anexează toate corpusculele pe care le atinge. Dintre acestea, unele, înlănţuindu-se (συμπλεκόμενα), formează un conglomerat (σύστημα)[25] la început foarte umed şi cu aspect noroios (πηλώδες), dar, odată uscate[26], rotindu-se ele împreună cu vîrtejul ce mînă întregul conglomerat, în cele din urmă s-au aprins(ἐκπυρωθέντα) şi au produs substanţa elementară (φύσιν) a stelelor[27]. (33) Orbita (κύκλον) Soarelui este cea mai depărtată în exterior, iar a Lunii — cea mai apropiată de Pămînt, celelalte astre fiind între acestea două[28]. Toate astrele iau foc (πυροῦσθαι)[29] din cauza vitezei de deplasare (διὰ τὸ τάχος τῆς φορᾶς); dar Soarele mai este aprins[30] şi de stele; numai Luna se împărtăşeşte în prea mică măsură[31] de la foc. Soarele şi Luna suferă eclipse ... [lacună în text][32]. Oblicitatea zodiacului (τὴν λόξωσιν τοῦ ζῳδιακοῦ) este dată[33] de înclinarea (τῷ κεκλίσθαι) Pămîntului spre miazăzi[34]; regiunile de la miazănoapte sînt întotdeauna înzăpezite, foarte reci şi supuse îngheţului. Soarele intră în eclipsă arareori, Luna însă neîntrerupt, din cauză că orbitele lor sînt inegale (ἀνίσους)[35]. Şi după cum lumea are procese de naştere (γενέσεις), tot aşa are şi procese de creştere (αὐξήσεις), ofilire (φθίσεις) şi distrugere (φθοράς)[36] potrivit unei anumite necesităţi (κατά τινα ἀνάγκην)[37], în legătură cu care, de ce soi este, nu arată limpede[38].

2. DIOG. LAËRT. X, 13 [*Epicurea*, p. 365, 19 Usener] Despre acesta [Epicur], Apollodoros în *Cronicile* sale [FGrHist. 244, F 41, II, 1032 = 75 Jacoby] spune că a fost discipolul lui Nausiphanes şi al lui Praxiphanes[39]. Dar Epicur în scrisoarea către Eurylochos [fr. 123] spune că nu e aşa, ci că a învăţat de unul singur. Ca şi Hermar-

chos, el afirmă că nici nu a existat vreun filosof cu numele de Leucippos[40], despre care unii (și printre ei Apollodoros, epicureul), susțin că a fost profesorul lui Democrit.

3. SIMPL., *Phys.* 25, 2 [cf. 64 A 5] (Despre Diogenes din Apollonia) Cele mai multe lucruri le-a elaborat în mod eclectic, unele expunîndu-le după Anaxagoras, iar altele după Leucippos[41].

4. CLEM. ALEX., *Stromat.* I, 64 [II, 40, 24] Așadar Parmenides este discipol al lui Xenofan, iar al acestuia Zenon, apoi urmează Leucippos[42], apoi Democrit [cf. DIOG. LAËRT. I, 15, IX, 34].

5. [GALEN.], *Hist. philos.* 3 (Dox. 601, 9) Leucippos din Abdera, discipol al acestuia [al lui Zenon din Elea], a ajuns cel dintîi (πρῶτος) la descoperirea atomilor pe cale deductivă[43]. IAMBL., *V. Pyth.* 104 Cei din această școală filosofică dar mai cu seamă cei foarte vechi și contemporani cu el și care la tinerețe au fost elevi ai bătrînului Pythagoras — Philolaos și Eurytos, ... Leucippos[44] și Alkmaion. TZETZ., *Chil.* II, 980 Leucippos, elevul lui Melissos[45].

6. ARISTOT., *Metaphys.* A 4.985 b 4 Leucippos și discipolul acestuia Democrit desemnează ca elemente, pe de o parte, plinul și solidul (στερεόν), adică existentul (τὸ ὄν), iar pe de altă parte vidul și rarul (κενόν), adică nonexistentul (τὸ μὴ ὄν) (de aceea ei și afirmă că existentul nu există cu nimic mai mult decît nonexistentul, după cum nici vidul nu există cu nimic mai puțin decît corpul): acestea ar fi, ca materie (ὡς ὕλην)[46], cauzele lucrurilor. Și întocmai ca acei filosofi care consideră una singură (ἕν)[47] substanța de bază (ὑποκειμένην οὐσίαν), iar pe toate celelalte le fac să se nască prin modificările ei (τοῖς πάθεσιν), socotind rarul și densul drept principii ale modificărilor suferite, în același chip și acești filosofi (Leucippos și Democrit) afirmă că deosebirile ⟨originare dintre elemente⟩ sînt cauze ale tuturor celorlalte lucruri. Aceste deosebiri, așadar, ei susțin că sînt trei: configurația (σχῆμα), ordinea (τάξιν) și poziția (θέσιν); căci, zic ei, existentul se deosebește numai prin măsură (ῥυσμῷ), contact reciproc (διαθιγῇ) și direcție (τροπῇ). Dintre acestea, măsura este configurația, contactul reciproc este ordinea, și direcția este poziția. Astfel, litera A se deosebește de N prin configurație, AN de NA prin ordine, iar I de H prin poziție[48]. Dar în ce pri-

veşte mişcarea (κινήσεως) lucrurilor, de unde provine şi cum are loc ea, şi aceşti filosofi, ca şi toţi ceilalţi, au omis cu nepăsare problema[49]. [Urmează DK 58 B 4] ALEXANDROS DIN APHRODISIAS, *In Aristotelis Metaphysica commentaria* 36, 21 [Aristotel] vorbeşte despre Leucippos şi Democrit; căci aceştia spun că atomii se pun în mişcare cînd se lovesc şi se izbesc unii de alţii. Totuşi, de unde vine originea (ἀρχή) mişcării naturale, asta ei nu spun. Căci mişcarea prin ciocnire reciprocă (ἀλληλοτυπίαν) este o mişcare forţată (βίαιος), şi nu naturală (κατὰ φύσιν), iar mişcarea forţată este consecutivă (ὑστέρα) mişcării naturale[50]. PHILOPONOS, *De anima*, p. 68, 3 ῥυσμός [măsură] este vocabulă abderitană şi semnifică „forma" (σχῆμα).

7. ARISTOT., *De gen. et corr.* A 8, 324 b 35; 325 a 1 Leucippos şi Democrit au emis judecăţi (διωρίκασι) cel mai adesea sistematic şi printr-o teorie unitară (ἑνὶ λόγῳ) despre toate fenomenele, stabilind un principiu (ἀρχήν), în conformitate cu natura, aşa cum este ea. Unii dintre vechii filosofi[51] au fost de părere că existentul este cu necesitate unul singur şi imobil (ἀκίνητον); căci vidul — spuneau ei — este inexistent (οὐκ ὄν). Dar mişcarea ar fi cu neputinţă, dacă nu ar exista un vid care să fie separat (κεχωρισμένου) <de materie>. De asemenea, nici nu ar putea exista pluralitate de lucruri (πολλά) dacă nu ar exista ceva care să le separe ... [urmează A 25 = Parmenides][52] ... ARISTOT., *De gen. et corr.* A 8.352 a 23 Leucippos însă a crezut că a descoperit o teorie (λόγους) care, în concordanţă cu percepţia senzorială (αἴσθησιν) nu va anula nici naştere, nici distrugere, nici mişcare, nici pluralitatea lucrurilor existente[53]. Punînd de acord (ὁμολογήσας) această teorie pe de o parte cu lumea fenomenelor (τοῖς φαινομένοις)[54], iar pe de altă parte cu susţinătorii teoriei despre unitatea existenţei, care spun că nu ar putea exista mişcare fără vid, el afirmă că vidul este nonexistent (μὴ ὄν) şi că din existent nimic nu e nonexistent. Căci existentul în sens propriu (κυρίως) este un întreg plin (παμπλῆρες). Dar acesta nu este Unu (οὐχ ἕν), ci o mulţime infinită şi invizibilă (ἀόρατα) de corpuscule, din cauza micimii maselor lor[55]. Aceste corpuri existente se mişcă în vid (ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι), (căci, după el, vidul există)[56] şi cînd se reunesc (συνιστάμενα), produc naştere (γένεσιν), iar cînd se separă,

distrugere (φθοράν). Ele exercită acțiuni (ποιεῖν) și suferă acțiuni (πάσχειν) în măsura în care se ating (ἁπτόμενα) din întîmplare; căci sub acest raport ele nu sînt unul singur. Iar cînd se unesc (συντιθέμενα) și se îmbină ⟨unele cu altele⟩, produc naștere. Dar din acel Unu „real" (κατ' ἀλήθειαν) [v. 28 A 25] nu s-ar putea naște pluralitate și nici din pluralitatea reală, Unu, așa ceva fiind imposibil (τοῦτ' ἀδύνατον). După cum afirmă Empedocles [DK 31 A 87] și unii dintre ceilalți gînditori, că modificările corpurilor sînt suferite prin mijlocirea porilor (διὰ πόρων)[57], tot astfel [spune Leucippos] că orice schimbare (ἀλλοίωσιν) și orice efect suferit are loc în felul acesta, căci separarea și distrugerea se produc datorită vidului, și tot așa și creșterea, atunci cînd în vid pătrund pe furiș particule solide (ὑπεισδυομένων στερεῶν). Și Empedocles[58] este obligat să adopte cam aceleași opinii ca și Leucippos[59]. Căci — spune el — există anumite particule solide, dar indivizibile, dacă e adevărat că porii nu sînt peste tot fără discontinuitate (συνεχεῖς). Dar acest lucru nu este cu putință[60]. Fiindcă atunci nu ar mai exista nimic solid în afară de pori, ci totul ar fi vid. Este necesar deci ca particulele ce se ating să fie indivizibile[61], iar intervalele (τὰ μεταξὺ) dintre ele, pe care [Empedocles] le numește pori, să fie goale. Tot așa vorbește și Leucippos despre faptul de a exercita și de a suferi acțiuni ... ARISTOT., *De gen. et corr.* A 8. 325 b 24 și urm. Leucippos raționează întocmai cum a scris Platon în *Timaios* [53 C și urm.]; căci el se deosebește de modul de a se exprima al lui Leucippos numai prin aceea că unul (Leucippos) numește unitățile indivizibile, solide (τά ἀδιαίρετα στερεὰ), iar celălalt (Platon), suprafețe plane (ἐπίπεδα); unul admite că fiecare din corpurile solide indivizibile este determinat de configurații infinite (ἀδιαίρετα), iar celălalt, de un număr limitat (ὡρισμένα)[62], fiindcă și unul și altul vorbesc de corpuri indivizibile și determinate prin figurile lor. Din acestea rezultă că procesele de naștere (= agregare) și de separare ar fi pentru Leucippos[63] de două feluri: datorită vidului (διὰ τοῦ κενοῦ)[64] și datorită contactului (διὰ τῆς ἁφῆς)[65] (căci în acest fel fiecare lucru este divizibil), pentru Platon, în schimb, numai datorită contactului. Căci el contestă existența vidului. [Din 325 a 23 și urm. derivă [PSEUDO-ARISTOT.

vește mișcarea (κινήσεως) lucrurilor, de unde provine și cum are loc ea, și acești filosofi, ca și toți ceilalți, au omis cu nepăsare problema[49]. [Urmează DK 58 B 4] ALEXANDROS DIN APHRODISIAS, *In Aristotelis Metaphysica commentaria* 36, 21 [Aristotel] vorbește despre Leucippos și Democrit; căci aceștia spun că atomii se pun în mișcare cînd se lovesc și se izbesc unii de alții. Totuși, de unde vine originea (ἀρχή) mișcării naturale, asta ei nu spun. Căci mișcarea prin ciocnire reciprocă (ἀλληλοτυπίαν) este o mișcare forțată (βίαιος), și nu naturală (κατὰ φύσιν), iar mișcarea forțată este consecutivă (ὑστέρα) mișcării naturale[50]. PHILOPONOS, *De anima*, p. 68, 3 ῥυσμός [măsură] este vocabulă abderitană și semnifică „forma" (σχῆμα).

7. ARISTOT., *De gen. et corr.* A 8, 324 b 35; 325 a 1 Leucippos și Democrit au emis judecăți (διωρίκασι) cel mai adesea sistematic și printr-o teorie unitară (ἑνὶ λόγῳ) despre toate fenomenele, stabilind un principiu (ἀρχήν), în conformitate cu natura, așa cum este ea. Unii dintre vechii filosofi[51] au fost de părere că existentul este cu necesitate unul singur și imobil (ἀκίνητον); căci vidul — spuneau ei — este inexistent (οὐκ ὄν). Dar mișcarea ar fi cu neputință, dacă nu ar exista un vid care să fie separat (κεχωρισμένου) ⟨de materie⟩. De asemenea, nici nu ar putea exista pluralitate de lucruri (πολλά) dacă nu ar exista ceva care să le separe ... [urmează A 25 = Parmenides][52] ... ARISTOT., *De gen. et corr.* A 8.352 a 23 Leucippos însă a crezut că a descoperit o teorie (λόγους) care, în concordanță cu percepția senzorială (αἴσθησιν) nu va anula nici naștere, nici distrugere, nici mișcare, nici pluralitatea lucrurilor existente[53]. Punînd de acord (ὁμολογήσας) această teorie pe de o parte cu lumea fenomenelor (τοῖς φαινομένοις)[54], iar pe de altă parte cu susținătorii teoriei despre unitatea existenței, care spun că nu ar putea exista mișcare fără vid, el afirmă că vidul este nonexistent (μὴ ὄν) și că din existent nimic nu e nonexistent. Căci existentul în sens propriu (κυρίως) este un întreg plin (παμπλῆρες). Dar acesta nu este Unu (οὐχ ἕν), ci o mulțime infinită și invizibilă (ἀόρατα) de corpuscule, din cauza micimii maselor lor[55]. Aceste corpuri existente se mișcă în vid (ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι), (căci, după el, vidul există)[56] și cînd se reunesc (συνιστάμενα), produc naștere (γένεσιν), iar cînd se separă,

distrugere (φθοράν). Ele exercită acțiuni (ποιεῖν) și suferă acțiuni (πάσχειν) în măsura în care se ating (ἁπτόμενα) din întîmplare; căci sub acest raport ele nu sînt unul singur. Iar cînd se unesc (συντιθέμενα) și se îmbină ⟨unele cu altele⟩, produc naștere. Dar din acel Unu „real" (κατ' ἀλήθειαν) [v. 28 A 25] nu s-ar putea naște pluralitate și nici din pluralitatea reală, Unu, așa ceva fiind imposibil (τοῦτ' ἀδύνατον). După cum afirmă Empedocles [DK 31 A 87] și unii dintre ceilalți gînditori, că modificările corpurilor sînt suferite prin mijlocirea porilor (διὰ πόρων)[57], tot astfel [spune Leucippos] că orice schimbare (ἀλλοίωσιν) și orice efect suferit are loc în felul acesta, căci separarea și distrugerea se produc datorită vidului, și tot așa și creșterea, atunci cînd în vid pătrund pe furiș particule solide (ὑπεισδυομένων στερεῶν). Și Empedocles[58] este obligat să adopte cam aceleași opinii ca și Leucippos[59]. Căci — spune el — există anumite particule solide, dar indivizibile, dacă e adevărat că porii nu sînt peste tot fără discontinuitate (συνεχεῖς). Dar acest lucru nu este cu putință[60]. Fiindcă atunci nu ar mai exista nimic solid în afară de pori, ci totul ar fi vid. Este necesar deci ca particulele ce se ating să fie indivizibile[61], iar intervalele (τὰ μεταξὺ) dintre ele, pe care [Empedocles] le numește pori, să fie goale. Tot așa vorbește și Leucippos despre faptul de a exercita și de a suferi acțiuni ... ARISTOT., *De gen. et corr.* A 8. 325 b 24 și urm. Leucippos raționează, întocmai cum a scris Platon în *Timaios* [53 C și urm.]; căci el se deosebește de modul de a se exprima al lui Leucippos numai prin aceea că unul (Leucippos) numește unitățile indivizibile, solide (τά ἀδιαίρετα στερεά), iar celălalt (Platon), suprafețe plane (ἐπίπεδα); unul admite că fiecare din corpurile solide indivizibile este determinat de configurații infinite (ἀδιαίρετα), iar celălalt, de un număr limitat (ὡρισμένα)[62], fiindcă și unul și altul vorbesc de corpuri indivizibile și determinate prin figurile lor. Din acestea rezultă că procesele de naștere (= agregare) și de separare ar fi pentru Leucippos[63] de două feluri: datorită vidului (διὰ τοῦ κενοῦ)[64] și datorită contactului (διὰ τῆς ἁφῆς)[65] (căci în acest fel fiecare lucru este divizibil), pentru Platon, în schimb, numai datorită contactului. Căci el contestă existența vidului. [Din 325 a 23 și urm. derivă [PSEUDO-ARISTOT.]

... *Melisso, Xenophane et Gorgia* 6, 970 a 7 în raționamentele[66] ... „ale lui Leucippos"]. Cu privire la noțiunea de ... (contact), cf. PHILOPON., *de gen. et corr.* p. 158, ... Propriu-zis nu de contact vorbea Democrit atunci ... spunea că atomii sînt în contact unii cu alții ..., ci ... faptul că atomii sînt aproape (πλησίον) unii de alții ... că nu sînt mult distanțați (μὴ πολὺ διεστάναι); acest lucru îl numea el contact; căci în vid ei se separă cu totul. *Ibid.*, p. 160, 10 Adepții lui Leucippos nu înțelegeau contactul la modul propriu.

8. SIMPL., *Phys.* 28, 4 [cf. THEOPHR., *Phys. opin.*, fr. 8; Dox. 483] Leucippos din Elea sau din Milet (căci ambele variante se găsesc atestate în legătură cu el)[67], deși s-a afiliat lui Parmenides[68] în filosofie, nu a mers pe același drum cu Parmenides și Xenofan[69] în problema existentului, ci, după cum se pare[70], pe un drum opus. Căci, în vreme ce aceia considerau Universul ca unic, imobil, nenăscut și limitat, și nici măcar nu au permis să se cerceteze inexistentul, acesta (Leucippos) a presupus niște elemente infinite și în veșnică mișcare (ἀεὶ κινούμενα), atomii (τὰς ἀτόμους)[71], precum și o mulțime infinită a figurilor lor, fiindcă nu există nici un temei ca ceva să fie mai curînd așa decît altfel (μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον)[72] și fiindcă vedea că naștere și schimbare (μεταβολὴν) există neîntrerupt (ἀδιάλειπτον) în lucruri. În afară de aceasta mai arăta că existentul[73] nu există întru nimic mai mult decît nonexistentul și că amîndouă sînt în mod egal răspunzătoare (αἴτια)[74] pentru nașterea lucrurilor. Căci, deoarece presupunea substanța atomilor ca fiind compactă (ναστὴν)[75] și plină, spunea că aceștia sînt existentul și că ei se mișcă în vid, pe care îl numea nonexistentul și despre care afirma că există nu mai puțin decît existentul. (În mod similar și adeptul[76] acestuia, Democrit din Abdera, a stabilit ca principii plinul și vidul etc.). CIC., *Acad. pr.* II, 37, 118 (Dox. 119) (Între Parmenides și Democrit) Leucippos (admitea ca principii) plinul și vidul; în această problemă, Democrit se exprimă în chip asemănător cu el, în celelalte probleme, mai abundent.

9. ARISTOT., *De gen. et corr.* A 1, 314 a 21 Democrit și Leucippos afirmă că din corpurile indivizibile[77] [cf. fr. A 13] se compun toate celelalte lucruri; aceste corpuri in-

divizibile sînt infinite atît în număr (τὸ πλῆθος), cît și în configurație. Lucrurile se deosebesc unele de altele prin aceste configurații din care se compun și prin poziția și ordinea acestora. ARISTOT., *De gen. et corr.* A 2, 315 b 6 Democrit și Leucippos, care au tratat despre varietatea configurațiilor (τὰ σχήματα), fac să rezulte schimbarea și nașterea din acestea, anume: prin separarea (διακρίσει) și unirea (συγκρίσει) lor, naștere și distrugere; prin ordinea și poziția lor, schimbare. Și deoarece credeau că adevărul sălășluiește în lumea fenomenelor (τ'ἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι), iar fenomenele sînt antitetice (ἐναντία)[78] și în număr infinit, ei au considerat și configurațiile tot infinite ca număr: astfel încît, datorită modificărilor din componența sa (ταῖς μεταβολαῖς τοῦ συγκειμένου), unul și același lucru, privit de doi oameni diferiți, apare opus (ἐναντίον) și își schimbă înfățișarea dacă i se adaugă doar un mic component (μικροῦ ἐμμειγυμένου) și pare a fi cu totul altul, dacă i s-a deplasat fie și un singur (ἑνὸς μετακινηθέντος) corpuscul. Căci, din aceleași litere *se naște doar și tragedia și comedia*[79].

10. HIPPOL., *Ref.* I, 12 (Dox. 564, 16 W.) (1) Leucippos, adeptul lui Zenon, nu a menținut aceeași învățătură ca el, ci afirmă că există elemente infinite și veșnic în mișcare și că naștere și schimbare se produc necontenit (συνεχῶς). Ca elemente el presupune plinul și vidul. (2) Lumile — zice el — se nasc în felul următor[80]: Cînd, într-un *vid imens*, se adună din mediul înconjurător multe corpuscule și se revarsă (συρρυῇ), ciocnindu-se (προσκρούοντα) unele de altele, cele de formă asemănătoare (ὁμοιοσχήμονα) și aproape egale (παραπλήσια) se agregă (συμπλέκεσθαι) între ele. Din agregarea lor (περιπλεχθέντων) se nasc stelele. Acestea cresc și pier în virtutea necesității. Dar care să fie această necesitate, el nu a precizat.

11. CIC., *Acad. pr.* II, 37, 118 (Dox. 119; între Parmenides și Democrit) Leucippos [admitea ca principii] plinul și vidul. *De deor. nat.* I, 24, 66 Aceste afirmații absurde *(flagitia)* ale lui Democrit[81], sau încă înainte de el ale lui Leucippos[82], precum că există corpuscule, unele netede, altele cu asperități, unele rotunde, o parte în schimb colțuroase sau încîrligate, iar altele curbate și parcă încovoiate, și că din ele ar fi fost constituite Cerul și Pămîntul[83], fără

vreo intervenție [intenționată] din partea naturii, ci mai curînd printr-o reunire pur întîmplătoare *(concursu fortuito)*[84]: ei bine, această părere tu, C. Velleius, ai păstrat-o pînă la această vîrstă. Cf. LACT., *De ira* 10, 3; *Inst. div.* III, 17, 22 și DK 68 A 80.

12. AËT. I, 3, 15 (Dox. 285) Leucippos din Milet [a considerat] ca principii și elemente primordiale, plinul și vidul. Cf. AËT. I, 14, 3. CLEM. ALEX., *Protr.* 66 (I, 50, 15).

13. SIMPLIC., *Phys.*, p. 925, 10 Dar filosofii[85] care au dezavuat ideea diviziunii ⟨materiei⟩ în infinit (τῆς ἐπ' ἄπειρον τομῆς), chipurile fiindcă noi nu am mai putea divide lucrurile în infinit și, prin aceasta, nu am mai putea să facem plauzibil caracterul nemărginit al diviziunii, spuneau că corpurile consistă din elemente indivizibile. Atîta doar că Leucippos și Democrit socotesc drept cauză pentru indivizibilitatea corpurilor primordiale nu numai inalterabilitatea lor (τὴν ἀπάθειαν)[86], ci și micimea lor (τὸ σμικρὸν) și faptul că ele sînt lipsite de părți (ἀμερές). Epicur [fr. 268 Usener] însă, mai tîrziu, renunță la opinia că ele nu au părți, ba chiar afirmă că acestea sînt indivizibile (ἄτομα) exclusiv din cauza inalterabilității lor. Și Aristotel a combătut în multe locuri[87] opinia lui Leucippos și a lui Democrit, și poate că din cauza acelor argumente aduse ⟨de Aristotel⟩ împotriva faptului că ele ⟨corpurile primare⟩ sînt lipsite de părți, Epicur, care s-a născut mai tîrziu și care se ralia la doctrina lui Leucippos și Democrit despre corpurile primordiale, pe acestea a continuat să le considere inalterabile (ἀπαθῆ), dar în schimb a renunțat la părerea că ele sînt lipsite de părți, socotind că tocmai de aceea[88] au fost respinse de Aristotel.

14. SIMPLIC., *Phys.*, p. 36, 1 Adepții lui Leucippos și Democrit, care numeau corpurile primordiale infime *atomi* [ἄτομα, indivizibile], afirmau că din pricina deosebirii de configurație, de poziție și ordine a acestora, iau naștere fie corpurile calde (θερμὰ) și învăpăiate (πύρια) (și anume cele care se compun din corpuscule primordiale mai ascuțite (ὀξυτέρων), cu părți mai fine (λεπτομερεστέρων) și așezate în poziție asemănătoare (κατὰ ὁμοίαν θέσιν), fie corpurile reci (ψυχρὰ) și apoase (ὑδατώδη) (cele care se compun din corpuri primordiale cu însușiri contrare), și

unele sînt strălucitoare (λαμπρὰ) și luminoase (φωτεινά), celelalte șterse (ἀμυδρὰ) și obscure (σκοτεινά). SIMPLIC., *de Caelo*, p. 242, 15. De asemenea, corpurile elementare, în calitatea lor de corpuri separate [prin vid], nici nu este cu putință să fie infinite la număr, așa cum presupuneau adepții lui Leucippos și Democrit, care au trăit înainte de el [= Aristotel], iar după el, Epicur. Căci aceștia afirmau că sînt infinite la număr principiile pe care ei le considerau a fi *atomi*, adică indivizibile (ἀδιαιρέτους) și inalterabile, deoarece sînt compacte și lipsite de vid (ἀμοίρους τοῦ κενοῦ). Tot ei afirmau că diviziunea (τὴν διαίρεσιν) se produce datorită vidului existent în corpuri; dar acești atomi, care în vidul infinit sînt separați unii de alții și care se deosebesc prin configurație, mărime[89], poziție și ordine, se mișcă în vid și, întîlnindu-se unii cu alții, se ciocnesc (συγκρούεσθαι): *unii ricoșează (ἀποπάλλεσθαι)* oriîncotro nimeresc, alții, dimpotrivă, se îmbină între ei, după corespondența configurației, a mărimii, a poziției și a ordinii lor, rămînînd laolaltă[90]; și în felul acesta are loc nașterea lucrurilor compuse (τῶν συνθέτων)[91].

15. AËT. I, 18, 3 (Dox. 316) Leucippos, Democrit, Demetrios, Metrodoros și Epicur spun că atomii sînt infiniți ca număr, iar vidul este infinit ca mărime (τῷ μεγέθει). ARISTOT., *De caelo* 3, 4. 303 a 4 Și nici nu trebuie să considerăm, cum afirmă unii filosofi, precum Leucippos și Democrit, că accidentele [naturale] (τὰ συμβαίνοντα) sînt raționale[92] (εὔλογα). Căci ei susțin că mărimile primordiale (=atomii) sînt infinite ca număr dar indivizibile ca mărime, și nici din Unu nu se naște Multiplul[93], nici din Multiplu Unu, ci toate lucrările se zămislesc din reunirea (συμπλοκῇ) și coliziunea (περιπαλλάξει)[94] acestor prime mărimi. Căci într-un anumit sens și acești filosofi reduc toate lucrurile la numere și derivate din numere[95] (ἐξ ἀριθμῶν). Căci, chiar dacă nu o arată lămurit, aceasta vor ei să spună. Și în afară de aceasta, deoarece corpurile[96] se deosebesc prin configurație, iar configurațiile sînt în număr infinit, ei afirmă că și corpurile simple (τὰ ἁπλᾶ σώματα)[97] sînt infinite. Ce fel însă și care este configurația fiecăruia dintre elemente, ei nu au dat nici o precizare, ci numai focului i-au atribuit sfericitate (τὴν σφαῖραν ἀπέδωκαν). Aerul însă și apa și celelalte elemente ei le-au diferențiat

numai prin mărimea (μεγέθει) și micimea ⟨atomilor lor⟩ (μικρότητι), pe motivul că natura (materia) lor ar fi ca un fel de mixtură seminală (πανσπερμία)[98] a tuturor elementelor.

16. ARISTOT., *De caelo* 3, 2. 300 b 8 De aceea și Leucippos și Democrit, atunci cînd afirmă că corpurile primordiale sînt pururea în mișcare (ἀεὶ κινεῖσθαι) în vidul infinit, ar trebui să precizeze ce fel de mișcare au ei în vedere și care este mișcarea naturală (ἡ κατὰ φύσιν κίνησις) a acestor corpuri. SIMPLIC., *De cael.* 583, 20 Ei afirmau că corpurile primordiale (τὰ πρῶτα σώματα) (primordiale potrivit concepției lor), adică atomii, sînt veșnic în mișcare în vidul infinit prin forță proprie (βίᾳ).

17. HERMEIAS, *Irris.* 12 (Dox. 654) Așadar, Leucippos, considerîndu-le pe toate acestea vorbărie goală, susține că principii sînt corpurile infinite, pururi în mișcare și extrem de mici; cele formate din particule fine (τὰ λεπτομερῆ), pornind în sus (ἄνω), produc foc și aer, iar cele formate din particule groase (τὰ παχυμερῆ), lăsîndu-se în jos (κάτω), produc apă și pămînt[99].

18. ARISTOT., *Metaph.* 11, 6. 1071 b 31 De aceea unii filosofi, ca Leucippos și Platon, declară că actul (ἐνέργειαν)[100] este veșnic; căci ei afirmă că mișcarea este veșnică[101]. Dar de ce are ea loc și ce fel de mișcare este, asta nu o spun, și nici cauza pentru care mișcarea are loc așa sau așa.

19. ARISTOT., *De caelo* A 7, 275 b 29 Dacă Universul nu ar fi un tot continuu, ci, așa cum afirmă Democrit și Leucippos, există corpuri separate prin vid (διωρισμένα τῷ κενῷ), atunci, în mod necesar există și o unică mișcare (μίαν κίνησιν) a tuturor acestora. Dar această mișcare este determinată de configurațiile lor; or natura (φύσις = substanța) lor, afirmă acești filosofi, este unitară, ca și cînd fiecare corp separat ar fi o bucată separată de aur[102]. ARISTOT., *Phys.* 4, 6.213 a 27 [după DK 59 A 68] Oamenii însă înțeleg prin vid un interval (διάστημα) in care nu există nici un corp material sensibil (σῶμα αἰσθητόν). Și, socotind că tot ceea ce există este corporal (σῶμα), ei spun că acolo unde nu există absolut nimic, acolo este vid. De aceea și spun că locul ocupat de aer (πλῆρες ἀέρος) e vid. Așadar, aceasta trebuie să demonstrăm noi, și anume nu numai că aerul este ceva ⟨real⟩, ci că nu există vreun

alt interval de natură diferită de aceea a corpurilor, nici separabil (χωριστὸν), nici în act (ἐνεργείᾳ), care să străbată întregul corp, astfel încît acesta să devină discontinuu (așa cum afirmă Democrit și Leucippos și (213 b) mulți alții dintre physiologi), sau, în plus, dacă mai există și altceva în afara întregului corp care e continuu[103]. Așadar, nu acești physiologi[104] întîmpină problema pe ușa principală, ci mai degrabă cei care susțin că vidul există[105]. Aceștia aduc ca argument, mai întîi [1] că mișcare pe loc nu ar putea exista (căci mișcarea înseamnă deplasare și creștere (φορὰ καὶ αὔξησις)) ... Aceasta este deci o modalitate în care, pe baza acestor considerații, demonstrează ei că există un vid. În al doilea rînd, [2] prin faptul că în mod evident unele corpuri se contrag (συνιόντα) și se condensează (πιλούμενα) ... Se adaugă apoi [3] împrejurarea că și creșterea pare tuturor (sau „pentru toate lucrurile") a avea loc prin intermediul vidului ... Ca dovadă mai aduc [4] și experiența cu cenușa ⟨din vas⟩ care primește tot atîta apă cîtă primește vasul gol[106].

20. SIMPLIC. 648, 12 ... Discipolii lui Democrit și Leucippos afirmau că nu numai în kosmos există vid, ci și în afara kosmosului.

21. SIMPLIC. *De caelo* 202, 16 Leucippos și Democrit spun că lumile sînt infinite ca număr în vidul infinit și că se compun din atomi infiniți la număr [cf. DK 12 A 17]. AËT. II, 1, 3 (Dox. 327) Anaximandros, Anaximenes ... Diogenes, Leucippos, Democrit ... afirmă că există lumi infinite ca număr în spațiul infinit în orice direcție (κατὰ πᾶσαν περιαγωγήν). SIMPLIC., *Phys.* 1121,5 Cei ce susțin că lumile sînt infinite la număr, precum adepții lui Anaximandros, Leucippos și Democrit, și mai tîrziu școala lui Epicur, afirmă că ele se formează și dispar la infinit, deoarece în infinit se nasc și pier neîntrerupt; mai spuneau că mișcarea este veșnică, fiindcă fără de mișcare nu este cu putință naștere și distrugere.

22. AËT. II, 2,2 (Dox. 329) Leucippos și Democrit afirmă că Universul are înfățișarea unei sfere (σφαιροειδῆ)[107]. AËT. II, 3,2 (Dox. 330) Leucippos, Democrit și Epicur (fr. 382 Usener) ⟨susțin că Universul⟩ nu este nici însuflețit, nici condus de Providență (προνοίᾳ)[108], ci de o natură irațională (φύσει τινὶ ἀλόγῳ); el se compune din atomi.

AËT. II, 4, 6 (Dox. 331) Anaximandros ... Anaxagoras ... şi Leucippos consideră că Universul este destructibil (φθαρτὸν)[109].

23. AËT. II, 7, 2 (Dox. 336) Leucippos şi Democrit întind de jur împrejurul Universului <ca> o tunică (χιτῶνα) şi o membrană ţesută din atomi de forma unui cîrlig de undiţă (ἀγκιστροειδῶν)[110].

24. AËT. I, 4, 1, 1—4 (Dox. 289; Usener, *Epicurea*, fr. 308 extras din *Marea Cosmologie* a lui Leucippos) (1) Lumea[111], aşadar, luînd o formă curbată (περικεκλαυσμένῳ)[112], a apărut în felul următor[113]: deoarece atomii corpurilor, a căror mişcare este imprevizibilă şi întîmplătoare, se mişcă permanent şi cu foarte mare repeziciune, mulţi dintre ei (avînd tocmai de aceea o mare diversitate (ποικιλίαν) de configuraţii şi mărimi) s-au reunit în acelaşi punct. (2) Reunindu-se ei în acelaşi loc, cei care erau mai mari (μείζονα) şi mai grei (βαρύτερα) s-au lăsat la fund de tot (ὑπεκάθιζεν); ceilalţi însă care erau mici, rotunzi, netezi şi alunecoşi, s-au îmbulzit să iasă afară şi din cauza afluenţei altora au fost împinşi în sus (εἰς τὸ μετέωρον). Întrucît forţa de expulsie (ἡ πλεκτικὴ δύναμις) care îi purta în sus îi părăsea, iar pe de altă parte erau împiedicaţi să se iase în jos, au fost împinşi spre locurile care puteau să-i primească. Or, acestea erau regiunile de la periferie (οἱ πέριξ), şi în ele s-a aşezat de jur împrejur masa atomilor (τὸ πλῆθος τῶν σωμάτων) fini. Şi, împletindu-se unii cu alţii de-a lungul curburii, au format bolta cerească. (3) Atomii care, deşi de aceeaşi natură[114] sînt diverşi (ποικίλαι) ca formă şi mărime, precum s-a spus, fiind expulzaţi în sus, au format substanţa stelelor. Masa atomilor care se ridicau prin exhalaţii (ἀναθυμιωμένων) umplea aerul şi îl comprima (ἐξέθλιβε). Iar acesta, transformîndu-se în vînt din cauza mişcării şi luînd cu sine stelele, le-a mînat într-o mişcare circulară[115] şi a menţinut pînă azi mişcarea lor de revoluţie în regiunile superioare. După aceea, din atomii ce se depuneau la fund, s-a născut pămîntul[116], iar din cei mînaţi în sus, cerul, focul şi aerul. (4) Dar, deoarece era încă multă materie adunată pe pămînt şi această materie, biciuită de vînturi şi de curenţii proveniţi de la stele, se condensa, toate aglomerările de atomi mărunţi au fost supuse unei puternice presiuni şi au dat naştere substanţei umede

(ὑγρὰν)[117]. Aceasta, aflîndu-se în stare fluidă, s-a prelins în jos în concavități, locuri care puteau să o primească și să o păstreze, sau[118] apa, formînd depozite de la sine, a erodat locul de dedesubt. Așadar, în acest fel s-au născut cele mai importante părți ale Universului. EPICUR, *Ep.* II [Diog. Laërt. X, 88 și urm., p. 37, 7 Usen.]. O lume (κόσμος)[119] este un perimetru (περιοχή) ceresc care cuprinde stele, pămînt și toate fenomenele sensibile; ea deține *un segment din infinit* (ἀποτομὴν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου) [cf. A 1; II, 70, 29] [și se termină într-o limită, fie rară, fie densă; prin desfacerea căreia (οὗ λυομένου), tot ceea ce este cuprins în ea va fi distrus (σύγχυσιν λήψεται)] și, cu această limită, fie ea în mișcare circulară, fie[120] în repaos, capătă un contur fie rotund, fie triunghiular [c. 16; I, 106, 9] sau oricare altul. (89) Că există asemenea lumi infinite ca număr este lesne de înțeles și tot așa că o astfel de lume se poate naște sau într-un cosmos sau într-un metacosmos (μετακοσμίῳ) (vrem să spunem un interval între lumi), pe scurt, într-un spațiu conținînd mult vid, iar nu, cum zic unii filosofi, într-un *vid imens* (ἐν μεγάλῳ κενῷ)[121] și absolut. Ea se formează prin afluența unor atomi (σπερμάτων) potriviți, veniți fie dintr-o singură lume, fie dintr-un metakosmos sau chiar din mai multe. Încetul cu încetul, aceștia prilejuiesc aglomerări, noi conexiuni și migrații (μεταστάσεις) în alt loc ... (90) Căci nu este destul să se formeze o *agregare* (ἀθροισμὸν)[122] de atomi și un *vîrtej* (δῖνον) în care se poate naște o lume — după cum se crede, sub imperiul necesității — și să crească pînă ce se ciocnește cu alta, *așa cum afirmă unul*[123] *din filosofii numiți „fizicieni"* (τῶν φυσικῶν). Căci aceasta vine în contradicție cu fenomenele[124] sensibile.

25. AËT. III, 3, 10 (Dox. 369) Leucippos arată că atunci cînd focul este închis în nori foarte groși, o expulzare violentă a lui produce tunetul (cf. Democrit A 93).

26. AËT. III, 10, 4 (Dox. 377; *Despre forma Pămîntului*) Leucippos spune că are forma unui tambur (τυμπανοειδῆ)[125].

27. AËT. III, 12, 1 (Dox. 377; *Despre înclinarea Pămîntului*) Leucippos spune că Pămîntul este înclinat spre ținuturile de la miazăzi din cauza porozității (τὴν ἀραιότητα) acestora, fiindcă ținuturile boreale sînt înghețate din

pricina răcirii prin geruri, pe cîtă vreme cele așezate în partea opusă sînt pîrjolite de arșiță[126]. Cf. fr. A 1 (II, 71, 17) și Democrit A 96.

28. ARISTOT., *De anima* A 2. 404 a 1 Democrit spune că acesta [sufletul] este un fel de foc și de căldură[127]. Căci dintre infinitele configurații de atomi, pe cei sferici el îi numește foc și suflet (întocmai cum sînt în aer firișoarele de praf numite „pilituri" (ξύσματα)[128], care apar în razele intrate prin ferestre), iar din „amestecul tuturor acestor semințe" (πανσπερμίαν)[129] spune el că rezultă elementele întregii naturi (în mod similar gîndește și Leucippos); atomii sferici alcătuiesc sufletul, fiindcă cei cu atari configurații pot să pătrundă cel mai bine prin orice și să pună în mișcare pe ceilalți, mai ales că și ei înșiși[130] sînt în mișcare. Acești doi filosofi considerau că ceea ce conferă viețuitoarelor mișcarea este sufletul[131] [cf. Democrit, fr. A 101—106]. De aceea și ar fi respirația piatră de hotar a vieții[132]. Căci, deoarece atmosfera ambiantă (τοῦ περιέχοντος) comprimă corpurile și împinge afară pe aceia dintre atomi care asigură viețuitoarelor mișcarea, fiindcă nici aceștia nu se opresc niciodată, — le vine un ajutor din afară, prin aceea că, prin inspirare, alți atomi, de același fel[133], pătrund în corpuri. Acești atomi nou veniți împiedică și pe cei ce există în viețuitoare [cf. Democrit, fr. A 106] să fie expulzați, opunînd rezistență atmosferei care îi comprimă și îi condensează. Iar viețuitoarele trăiesc atîta timp cît pot face lucrul acesta[134]. AËT. IV, 3, 7 (Dox. 388) ⟨sub DK 54 A 28⟩ Leucippos crede că sufletul consistă din foc.

29. AËT. IV, 13, 1 (Dox. 403) Leucippos, Democrit și Epicur sînt de părere că văzul (τὸ ὁρατικὸν) are loc prin pătrunderea de mulaje (εἴδωλα) în ochi[135]. ALEX. DIN APHRODISIAS, *De sensu*, p. 24, 14 Într-adevăr, Democrit spune că a vedea înseamnă[136] a receptà reflectarea (ἔμφασιν) obiectelor văzute. Iar această reflectare nu este altceva decît răsfrîngerea imaginii (εἶδος) în pupilă, așa cum este cazul și cu celelalte substanțe translucide (τῶν διαφανῶν), cîte sînt în stare să păstreze imaginea în ele însele. Dar Democrit, și înainte de el Leucippos și, mai tîrziu, Epicur (fr. 319 Usener) și adepții săi, consideră că anumite mulaje care emană ⟨de la obiecte⟩, asemănă-

toare ca formă cu cele de la care emană (iar acestea sînt tocmai obiectele vizibile), pătrund în ochii văzătorilor și așa se naște vederea [137]. ALEX., *De sensu* 56, 12 Ei pretindeau că anumite mulaje care emană permanent de la obiectele văzute și sînt de aceeași conformație cu acestea (ὁμοιόμορφα), pătrund în organul văzului; ele ar fi cauză a vederii. De această părere erau adepții lui Leucippos și Democrit, care, de asemenea, prin juxtapunerea ⟨corpusculelor⟩ invizibile din cauza micimii lor, explicau impresia senzorială de culori intermediare (τῶν μεταξὺ χρωμάτων)[138].

30. AËT. IV, 8, 5 (Dox. 394) Leucippos și Democrit socotesc că senzațiile (αἰσθήσεις) și gîndurile (νοήσεις)[139] sînt modificări (ἑτεροιώσεις) ale corpului. AËT. IV, 8, 10 (Dox. 395) Leucippos, Democrit și Epicur afirmau că senzația și gîndirea se produc atunci cînd la noi ajung mulaje din afară. Căci pentru nimeni nu este cu putință să aibă senzație sau gînduri fără intervenția din afară a unui mulaj[140].

31. AËT. IV, 14, 2 (Dox. 405) Leucippos, Democrit și Epicur (fr. 320 Usener) susțin că imaginile reflectate în oglindă se nasc datorită obstacolului (ἐνστάσεις) întîmpinat de imaginile care pleacă de la noi și se adună pe suprafața oglinzii[141] și apoi revin la punctul de plecare[142]. Cf. DK 31 B 109 a.

32. AËT. IV, 9, 8 (Dox. 397) Ceilalți filosofi consideră că lucrurile sensibile (τὰ αἰσθητά) sînt astfel date de la natură[143]; dimpotrivă, Leucippos, Democrit și Diogenes [din Apollonia] le explică prin convenție (νόμῳ) adică prin opinie (δόξῃ) și prin stările noastre afective (πάθεσι). Dar, zic ei, nici un lucru nu este adevărat în sine și inteligibil (καταληπτόν), în afară de primele elemente, de atomi și de vid. Numai acestea ar fi de la natură (φύσει)[144], în schimb lucrurile compuse din acestea, care se deosebesc unele de altele prin poziția, ordinea și configurația ⟨atomilor lor⟩, sînt doar accidentale (συμβεβηκότα)[145].

33. EPIPHANIOS. *Adv. haer.* III, 2, 9 (Dox. 590) Leucippos din Milet, iar după unii din Elea, este și el un eristic[146]. Și el a spus că Universul se află în ⟨vidul⟩ infinit, și că toate se petrec prin aparență (κατὰ φαντασίαν) și prin părere subiectivă (δόκησιν)[147] și nimic în realitate

(κατὰ ἀλήθειαν), ci că apar întocmai ca vîsla în apă (κατὰ τὴν ἐν τῷ ὕδατι κώπην)[148].

34. AËT. V, 25, 3 (Dox. 437; de cine ţin somnul şi moartea, de suflet sau de trup?)[149]. Leucippos spune că somnul este o stare a trupului (ὕπνον σώματος) şi se naşte prin evacuarea (ἀποκρίσει) particulelor fine, cînd acestea sînt în număr mai mare decît căldura vitală (ψυχικοῦ θερμοῦ), care pătrunde în corp. Un exces al acestei evacuări însă pricinuieşte moartea. Deci acestea[150] ar fi afecţiuni (πάθη) ale trupului[151], nu ale sufletului. Cf. fr. A 28.

35. AËT. V, 4, 1 (Dox. 417; dacă materia seminală e corporală) Leucippos şi Zenon spun că este, căci ar fi o parte ruptă de suflet[152].

36. AËT. V, 7, 5 a (Dox. 420; cum se zămislesc masculii şi femelele?)[153] Leucippos afirmă că din cauza schimbării alternative a părţilor genitale[154], potrivit căreia masculul posedă organ viril, iar femela mitră; numai atîta spune el. Cf. Democrit, A 143.

37. CLEM. ALEX., *Stromat.* II, 129 [II, 183, 19] Şi într-adevăr, Lykos peripateticul[155] spunea că scopul vieţii este adevărata mulţumire a sufletului, aşa după cum Leucimos [Leucippos?] spunea că e bucuria ce o simţi pentru cele frumoase. Cf. Democrit, fr. B 207.

B) FRAGMENTE

„Marea cosmologie" a lui Leucippos

(Cf. Democrit, fr. A 33 (Tetral., III—IV); B 4 b)

1. ACHILL. TATIOS., *Isag.* 1—13 (din Eudoros)[156] Că stelele ar fi vieţuitoare (ζῷα) [157], aceasta o contestă atît Anaxagoras [fr. A 79] cît şi Democrit (sau mai degrabă Leucippos?) în *Marea cosmologie* (Μεγάλῳ διακόσμῳ).

1a. PAP. HERCUL., 1788 (*Coll. alt.*, vol. VIII, 58—62), fr. 1 (Crönert, „*Kolotes şi Mened.*", p. 147):

... scriind[158] că ... aceleaşi lucruri au fost spuse mai înainte în *Marea cosmologie*, despre care se zice că este

opera lui Leucippos. Şi i se reproşează că pînă într-atît îşi însuşeşte (ἰδιοποιούμενος) părerile altora, punînd în *Mica cosmologie* (Μικρῷ διακόσμῳ) aceleaşi păreri care se află şi în *Marea cosmologie* ...

[Alte citate textuale din *Marea cosmologie* nu ni s-au păstrat, ci numai o indicaţie de conţinut, cf. A 7, II, 73, 16 şi urm. — În schimb relatările doxografilor (sub A) atestă o serie de termeni izolaţi, ca: ἄτομοι (feminin şi neutru = ἄτομα, atomi), ναστά (corpuri solide, masive = = atomi), μέγα κενόν (marele vid, vidul universal, Universul), ἀποτομή (segment, sciziune), ῥυσμός (măsură, formă, configuraţie = σχῆμα), διαθιγή (contact reciproc), τροπή (direcţie), περιπάλαξις (reamestec, combinaţie de atomi), δῖνος (vîrtej cosmic) şi alţii. *Excerpte epicureice:* fr. A 24].

Despre intelect

Cf. fr. A 28 şi urm., A 33; B 5 e

2. AËT. I, 25, 4 (Dox. 321) Leucippos spune că totul se întîmplă potrivit cu o necesitate (κατ' ἀνάγκην), care e una şi aceeaşi cu destinul (εἱμαρμένην)[159]. Căci, spune el textual în *Despre intelect* [Περὶ νοῦ][160]:

Nici un lucru (χρῆμα) nu se petrece la întîmplare (μάτην)[161], ci toate se nasc ca efect al unei cauze raţionale (ἐκ λόγου)[162] şi sub imperiul unei necesităţi (ὑπ' ἀνάγκης)[163].



NOTE

[1] Manuscrisele dau Μήλιος (din Melos), dar editorii preferă Μιλήσιος (din Milet). Neconcordanțele cu privire la locul de baștină al lui Leucippos sînt frecvente la filosofii care au călătorit, ca, de pildă, Philolaos, Eurytos, Hippon, Democrit însuși, după cum observă J. Burnet, *Early Greek Philosophy*[4], Londra, 1930, p. 331, urmat de V.E. Alfieri, *Gli Atomisti. Frammenti e testimonianze*, Bari, 1936, pl, nota 2; reeditare în *I Presocratici*, vol. II, Bari, 1975. Originar poate din Milet, Leucippos va fi venit apoi la Elea iar mai tîrziu va fi întemeiat o școală atomistă la Abdera (cf. W. Capelle, *Die Vorsokratiker*[2], Berlin, 1961, p. 290, nota 1).

[2] Ceea ce concordă cu mărturiile din fr. A 4, A 5 și A 10 și constituie un reper cronologic. Dealtfel, Diogenes Laërtios însuși tratează pe Leucippos (IX, VI) imediat după Zenon (IX, V).

[3] Doxografia care urmează provine de la Teofrast prin intermediul vreunui abreviator. Formula introductivă „opiniile sale predilecte erau" (ἤρεσκε δ'αὐτῷ) a fost astfel tradusă: „egli afferma" (Alfieri), „il pensait que" (Genaille), „iată părerile lui" (Balmuș); am simțit nevoia de a reda printr-o echivalare mai exactă pe ἤρεσκε (propriu-zis, „îi plăcea [să susțină că]") prin „predilecte".

[4] Prin această referire la infinitatea numerică a fenomenelor se pregătește afirmația care urmează despre infinitatea numerică a atomilor. Cf. și Zenon, fr. B 3 (vol. I, 2, p. 276 și nota 46 la p. 286).

[5] Spre deosebire de ceea ce susținea Parmenides (fr. A 30).

[6] Existența vidului fusese negată de Melissos, fr. A 5 și de Empedocles, fr. B 13, după cum ne informează Pseudo-Aristotel, *De Melisso, Xenophane, Gorgia* 2, 25—28.

[7] Cu privire la mișcarea atomilor a se vedea mai jos, fr. A. 18.

[8] Adică prin depunerea lor succesivă (Capelle, *op. cit.*, p. 299, nota 3).

[9] Mai precis, în jurul orbitei Lunii, Pămîntul fiind considerat ca punct central al orbitei Soarelui și a Lunii, explică E.-G. Schmidt (in F. Jürss—R. Müller—E.-G. Schmidt, *Griechische Atomisten*, Berlin, 1973, p. 514, nota 19). Asemenea opinii fuseseră puse în circulație de pythagorei; un ecou și la Empedocles, fr. A 50: „mișcarea circulară a Soarelui descrie conturul marginii Universului" (vol. I, 2, p. 447).

[10] Care totodată este centrul vîrtejului cosmic (Alfieri, ed. cit., p. 3, nota 7). Geocentrismul lui Leucippos se completează și se susține prin părerea că ceea ce îi conferă stabilitate Pămîntului în calitate de corp suspendat în spațiu este tocmai propria sa mișcare rotatorie stabilă (E.-G. Schmidt, *op. cit.*, p. 515, nota 20).

[11] Aceeași formă discoidală sau lenticulară a Pămîntului (cf. și fr. A 26) era acceptată anterior de Anaximandros (fr. A 11 și B 5, de fapt „ca o coloană de piatră") sau de Hekataios (fr. 9). Raliindu-se acestora, Leucippos și Democrit (fr. A 94) neglijau voit, poate cu intenție polemică, opiniile despre sfericitatea Pămîntului profesate deja de Anaxagoras, Diogenes din Apollonia, pythagorei și Parmenides.

[12] În ciuda afirmației exprese a lui Diogenes Laërtios, unii comentatori cred că ar avea motive să se îndoiască de faptul că Leucippos ar fi primul „descoperitor" al „atomilor".

[13] Cele două expuneri doxografice ale cosmogoniei atomiste, una prezentată sumar (κεφαλαιωδῶς), cealaltă, în detaliu (ἐπὶ μέρους) provin de la Teofrast; prima este datorată unui abreviator mai puțin abil. Procedeul expunerilor doxografice duble îl mai folosește Diogenes Laërtios și în viața lui Heraclit (IX, 7—8), cînd distinge o doxografie καθολικῶς (în linii mari), urmată imediat de una ἐπὶ μέρους (pe categorii), după cum remarcă A. Frenkian în Diogenes Laërtios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, București, 1963, p. 737, nota 155.

[14] Cele două elemente ale lui Leucippos, „plinul" (τὸ πλῆρες) și „vidul" (τὸ κενόν) pot fi asemnite, ca manifestare, cu cele două principii sau forțe primordiale concepute de Empedocles: *Philia* și *Neikos*, vezi de exemplu fr. A 28; fr. A 31; fr. A 33.

[15] Concepția despre pluralitatea lumilor are o îndelungă tradiție, fiind comună atît physiologilor ionieni (Anaximandros, Diogenes din Apollonia, Xenofan) cît și pythagoreilor (Petron din Himera, de ex.), dar respinsă de Heraclit, iar mai tîrziu de Plutarh. O listă a celor ce au susținut această teză se găsește la Augustin, *De civit. Dei* VIII, 2 (în legătură cu Anaximandros, fr. A 17). Cf. Democrit, fr. A 40 sau A 81 și nota 94 la Democrit.

[16] Vezi mai jos, sub A 24, o altă expunere a cosmogoniei lui Leucippos. Din ambele expuneri rezultă că lumile sînt identice (egale) ca înfățișare, dar inegale ca număr, fiindcă sînt supuse procesului de transformare (dezagregare-naștere-dezagregare) în care „atomii" rămîn unii și aceiași. E.-G. Schmidt, *op. cit.*, p. 533, nota 131.

[17] Pe lîngă ἀπείρου Alfieri subînțelege χώρας, „spațiul", deci: „din spațiul infinit". Relativ la termenul ἀποτομή, „rupere", insuficient explicat, E.-G. Schmidt presupune că, eventual, Leucippos se gîndea la „atomii" care se despart, se „rup" din vechile lumi în stare de dezagregare (*op. cit.*, p. 515, nota 22).

[18] Singurele atestări ale acestui vechi termen atomist folosit de Leucippos pentru a desemna spațiul cosmic se află aici, în fr. A 10 și în *Epistola lui Epicur către Herodot* (Diog. Laërt. X, 89; E.-G. Schmidt, p. 515, nota 23). Prioritatea absolută în afirmarea conceptului de vid, înțeles deocamdată ca non-element, o dețin însă pythagoreii. Vezi volumul I, 2, nota 190, p. 110).

[19] Pentru explicarea termenului δῖνος, Alfieri (*op. cit.*, p. 4, nota 12) trimite la Sextus Empiricus (DK 55, B 164), τὸν τοῦ κοσκίνου δῖνον, „vîrtejul sitei"; indicele întocmit de W. Kranz (*Vors.*[9], vol. 3, 1959) cuprinde numele acelor filosofi care, în afară de Leucippos și Democrit (fr. A 1); au mai folosit acest termen: Empedocles, (δίνη = δῖνος, de ex. fr. B 35 sau δίνησις), Anaxagoras (δῖνος), de ex. fr. A 12; cf. fr. A 42) etc. Un ecou de epocă al dezbaterilor în jurul acestei teorii se găsește la Aristofan în *Norii*, vv. 380—381 : — *Strepsiades :* „Și cine i-a silit [= pe Nori] să se miște ? Nu Zeus ?" — *Socrate :* Nicidecum ; un vîrtej aerian (Δῖνος)". — *Strepsiades :* „Un vîrtej ? Acest lucru îmi scăpase, anume că Zeus nu există și că în locul lui domnește acum Vîrtejul". Cf. v 1471 : „Vîrtejul este cel ce domnește, după ce l-a detronat pe Zeus". Vezi și Lucretius V, 624 și 632 ; de asemenea, mai recent, J. Ferguson, Δῖνος *on the stage*, „Classical Journal", XLVIII, pp. 379—380.

[20] Cf. Democrit, fr. B 164.

[21] După o mărturie a lui Aëtios I, 24, 2 (= Empedocles, fr. A 44),

Empedocles, Anaxagoras, Democrit, Epicur şi alţii au conceput Universul ca fiind făurit pe baza asocierii corpurilor compuse din particule fine.

[22] Şi eleaţii îşi imaginau fiinţa unică „asemeni massei bine rotunjite a sferei", — Parmenides, fr. A 20; fr. B 8, 43. Melissos afirma că unitatea rezultă din multiplicitate pe calea unui amestec conceput fie ca o îmbinare a mai multor elemente distincte, fie ca un conglomerat rezultat din elemente suprapuse (fr. A 5). După părerea lui O. Apelt (*Melissos bei Pseudo-Aristoteles*", Jhb. für klass. Phil.", 1886, p. 739, citat de D.M. Pippidi la nota 7, p. 307, vol. I, 2, *Note* la Melissos), în această teză a lui Melissos se ascunde o aluzie polemică la învăţătura atomistă.

[23] E.-G. Schmidt, *op. cit.*, p. 119, traduce *gleichsam eine äussere Haut dieser Ballung*, urmînd lecţiunea şi interpretarea lui J. Kerchensteiner („Hermes", 87, 1959, p. 441 şi urm.).

[24] Termenul ἀντέρεισις a fost înţeles diferit, după diversele emendări care s-au propus pentru acest context dificil. Mai recent, E.-G. Schmidt (*op. cit.*, p. 515, nota 26) înţelege prin aceasta rezistenţa din stratul central al vîrtejului de atomi opusă de către conglomerat atomilor din straturile superioare ale vîrtejului şi avînd ca efect subţierea membranei exterioare.

[25] Alfieri (*op. cit.*, p. 6, nota 15) avertizează că un asemenea conglomerat (σύστημα) nu trebuie să fie identificat cu Pămîntul, care, după Leucippos, este discoidal. Termenul a mai fost folosit de filosof pentru a desemna nucleul central al Kosmos-ului.

[26] O curioasă concordanţă la Xenofan, fr. A 33, în legătură cu amprentele fosile ale unor vietăţi marine: „Toate acestea s-ar fi petrecut în vremea depărtată cînd totul era nămol, iar urmele din nămol s-ar fi uscat".

[27] Cf. Heraclit, *Texte incerte, false sau falsificate*, fr. B 139: „Unii spun că la origini se află stelele"; Heraclit, dacă într-adevăr este autorul lucrării *Despre originea stelelor*, se gîndea, eventual, la Thales, „cel dintîi cercetător al astrelor"; vezi Heraclit, fr. B 38.

[28] „Anaximandros şi Metrodoros din Chios şi Crates [din Mallos] susţin că Soarele este aşezat mai sus decît toate astrele, că după Soare se situează Luna şi dedesubtul acesteia stelele şi planetele" (Anaximandros, fr. A 18). Cf. Alfieri, *op. cit.*, p. 7, nota 17.

[29] După Parmenides şi Heraclit „astrele sînt îngrămădiri de foc" (Heraclit, fr. A 11); după Anaxagoras, ele sînt „pietre care ard" (fr. A 42).

[30] „Aflîndu-se la o distanţă potrivită, într-o zonă transparentă şi curată", Soarele, „izvor al luminii cereşti", încălzeşte şi luminează Pămîntul mai mult decît celelalte astre (Heraclit, fr. A 1 şi A 27). Explicaţia lui Leucippos completează şi amplifică această viziune.

[31] Fiind singurul corp ceresc scăldat în lumină străină, Luna „cată veşnic spre razele Soarelui" (Parmenides, fr. B 15; cf. Empedocles, fr. B 47). Că Luna e luminată de Soare o ştia deja Pythagoras (fr. B 24).

[32] Cu privire la conţinutul lacunei din text s-au făcut diverse propuneri de întregire. H. Diels presupunea că ar fi vorba de ecliptică. E.-G. Schmidt (*op. cit.*, p. 516, nota 27) formulează ipoteza că textul se referea la arşiţa sudului, deoarece, în secvenţa următoare, se află o expunere despre rigorile frigului din zona nordului. Înclinarea eclipticei era deja cunoscută de Anaximandros (fr. A 5; fr. A 22).

[33] Întregirea aparţine lui H. Diels. Prima descriere a zodiacului a fost dată de geometrul şi astronomul Oinopides din Chios (cca 500 î.e.n.).

Diviziunea cercului zodiacal în cele 12 semne, fiecare de 30°, datează cam din aceeași epocă și este de origine babiloniană (akkadiană). Diviziunea zodiacului în 360°, la greci consemnată pentru prima oară în tratatul *Anaphorikos* al lui Hypsicles (prima jumătate a sec. II î.e.n.), va fi utilizată constant de celebrul astronom grec Hipparchos (G. Aujac, *Géminos. Introduction aux phénomènes*, Paris, 1975, p. 120, nota 1).

34 „Diogenes [din Apollonia] și Anaxagoras au afirmat că după constituirea Universului și după ce animalele au răsărit din pămînt, Universul s-a înclinat oarecum de la sine însuși spre partea lui de miazăzi" (Anaxagoras, fr. A 67).

35 Sînt inegale „în măsura în care ele nu se află pe un plan egal, ci se intersectează" (E.-G. Schmidt, *op. cit.*, p. 120, nota 28).

36 „Parmenides și Melissos suprimau nașterea și pieirea, întrucît credeau că totul e nemișcat" (Parmenides, fr. A 29). Excluzînd intervenția divinității în facerea lumii, Heraclit, într-un celebru fragment, identifica lumea cu „un foc veșnic viu, care după măsură se aprinde și după măsură se stinge" (fr. B 30). După Empedocles, constituirea și dezagregarea se produc alternativ în Univers, în măsura în care predomină pe rînd *Philia* și *Neikos* (Empedocles, fr. A 52). O listă a filosofilor care au susținut că lumea este pieritoare — printre aceștia și Leucippos — a fost întocmită de Aëtius II, 4, 6 (= Anaxagoras, fr. A 65). Cf. Aëtius I, 24, 2 (= Empedocles, fr. A 44).

37 Conceptul de „*necesitate*" (*ἀνάγκη*) are o îndelungă tradiție în filosofia greacă. Pentru Thales, „necesitatea stăpînește totul", fiind forța cea mai puternică (Thales, fr. A 1 [35]). După Parmenides și Democrit, „necesitatea" *este* totul: „și soartă, și dreptate și providență și făcătoare a Universului" (Parmenides, fr. A 32). „Heraclit afirmă că toate se petrec conform soartei care este unul și același lucru cu necesitatea" (Heraclit, fr. A 8). Același filosof vorbește cel dintîi, folosind o imagine puternică, de „biciul ⟨necesității⟩" (fr. B 11). În formularea lui Empedocles, „Unu este necesitatea" (ἀνάγκη τὸ ἕν), fr. A 32; cf. Aristotel, *Phys.* VIII, 1. 252 a 7: „Empedocles ar fi zis că prin Necesitate, *Philia* și *Neikos* stăpînesc și pun alternativ în mișcare lucrurile" (fr. A 38); cf. A 48, „toate cîte sînt contrarii se amestecă la întîmplare după legile necesității". La Leucippos „necesitatea" trebuie înțeleasă ca o „lege" a naturii (fr. B 2). Vezi Alfieri, *op. cit.*, p. 39, nota 154; de asemenea, fr. A 24, § 90.

38 Aceeași neclaritate, și într-o formulare similară, se regăsește în fr. A 10.

39 Nausiphanes din Teos este un filosof care aparține școlii atomiste: a fost discipol al lui Democrit; Praxiphanes este un elev al lui Teofrast, deci aparține școlii peripatetice.

40 Acest loc a servit ca argument de bază partizanilor inexistenței lui Leucippos, printre care E. Rohde (1879) și W. Nestle (1920). Într-o lungă notă, Alfieri (*op. cit.*, pp. 8—9, nota 27) expune datele disputei, rezumînd argumentele *contra* și *pro* (Diels, 1881, Praechter, 1920). Mai recent, N. W. de Witt (1944) atribuie germenele disputei unei simple erori de traducere. Într-adevăr, completiva după „el *afirmă*": ἀλλ' οὐδὲ Λεύκιππόν τινα γεγενῆσθαί φησι se mai poate traduce și în felul următor: „el pretinde că Leucippos nici nu a fost filosof", subliniindu-se astfel caracterul polemic al aserțiunii. Pe de altă parte, nu s-a ținut îndeajuns seama că Epicur se contrazice singur atunci cînd, într-un fragment

de epistolă (poate *Către prietenii din Mytilene*, vezi DK 62 A 7), recunoaşte formal existenţa lui Leucippos prin cuvintele: „pentru a studia potrivit principiilor lui Democrit şi Leucippos" (Alfieri, p. 9, nota 27).

[41] Fragmentul apare aproape cu aceeaşi formulare şi la Diogenes din Apollonia (fr. A 5).

[42] Filiaţia marchează foarte clar raporturile genealogice dintre şcoala eleată (Xenofan, Parmenides, Zenon) şi cea atomistă (Leucippos, Democrit); ea poate fi prelungită în trecut.

[43] Afirmaţia este de importanţă capitală şi se aplică nu numai aici, dar în multe alte ramuri ale ştiinţelor pozitive în care grecii au excelat. Cf. Democrit, fr. A 38.

[44] Alfieri (*op. cit.*, p. 10, nota 30) observă că afirmaţia lui Iamblichos este o pură născocire, făurită în scopul de a găsi obîrşii pythagorice tuturor marilor gînditori.

[45] Informaţia lui Tzetzes, singura de acest fel în legătură cu Melissos, se datorează probabil sentimentului descendenţei spirituale a lui Leucippos din eleaţi.

[46] Atît cuvîntul ὕλη, „materie", cît şi cuvîntul στοιχεῖα, „elemente", cu valoare de ἀρχαί, „principii", aparţin terminologiei filosofice proprii a lui Aristotel. Cf. E.-G. Schmidt, *op. cit.*, p. 527, nota 81; Alfieri, *op. cit.*, p. 10, nota 32.

[47] Aristotel se referă aici la physiologii ionieni, cf. Alfieri, *op. cit.*, p. 11, nota 35. Un pas mai departe în sensul apropierii de atomism îl va fi făcut eleatul Melissos (fr. A 6), potrivit căruia „la baza celor patru elemente [aerul, pămîntul, apa şi focul] există o substanţă comună, necreată şi nepieritoare, pe care cei veniţi după el au numit-o materie, dar n-a fost în stare s-o dovedească analitic. Şi aşa, substanţa aceasta o numeşte «Unul şi Totul»".

[48] Vezi nota 89 la Democrit.

[49] În problema mişcării Aristotel aduce o obiecţie serioasă împotriva atomismului, asimilînd pe Leucippos şi pe Democrit eleatului Zenon, care tăgăduia mişcarea prin patru argumente celebre (Zenon, fr. A 25 şi A 28).

[50] Cf. Aristotel, *Physica* IV, 8, 215 a 28 (în volumul Aristotel, *Fizica*, Bucureşti, 1965, p. 98, trad. N. I. Barbu) şi nota 50 la acest pasaj (redactată de Al. Posescu).

[51] Prin aceste cuvinte Aristotel îi desemnează pe eleaţi.

[52] Pasajul despre Parmenides care urmează (extras din aceeaşi lucrare a lui Aristotel, vezi Parmenides, fr. A 25) conţine o critică severă la adresa eleaţilor care, în problema căilor pentru găsirea adevărului, urmează mai degrabă înlănţuirea argumentelor raţionale decît evidenţa percepţiei senzoriale.

[53] Potrivit lui Simplicius, *Phys.* *115, 11* (= Parmenides, fr. A 28), era firesc ca Parmenides să greşească în raţionamentul său privind unitatea fiinţei, deoarece pînă la el problema rămăsese neclară, despre pluralitate încă nu se vorbea, de-abia mai tîrziu Platon introducînd ideea dualităţii.

[54] Pe care Leucippos o considera reală, observă Capelle (*op. cit.*, p. 291, nota 2).

[55] În legătură cu indivizibilitatea atomilor, Leucippos, ca şi Epicur mai tîrziu, o fac dependentă de micimea lor, pe cîtă vreme Democrit subliniază caracterul lor compact, fără goluri (Democrit, fr. A 43, A 47

şi A 49. Vezi notele 100, 101 şi 102 la Democrit; de asemenea, Alfieri, *op. cit.*, p. 13, nota 49).

[56] Existenţa vidului fusese deja postulată de Pythagoras (fr. B 52; 315–316 KR) şi de alţi pythagorei, Xuthos de exemplu, dar categoric contestată de Empedocles, vezi fr. A 86, 13.

[57] Eventuală aluzie la pythagorei, precum Alkmaion din Crotona la care pentru prima dată apare termenul *poroi*, desemnînd canale pline de *pneuma* („suflu natural") prin care, pornind de la creier, se transmit senzaţiile (fr. A 5 şi A 10, în vol. I, 2, pp. 396–397; vezi notele 28 şi 37 la Alkmaion; Alfieri, *op. cit.*, p. 14, nota 51).

[58] Paralelismul dintre doctrina lui Empedocles şi doctrina atomistă, în acest punct, este frapant. Agrigentinul considera elementele ca fiind invariabile din punct de vedere calitativ, întocmai lui Democrit. Corpurile suferă influenţe sau modificări structurale numai pentru că ele, în general, şi organele de simţ în special, sînt străbătute de „pori" (sau „treceri") extrem de fini, invizibili; prin aceşti „pori" se scurge sau pătrunde materie, determinînd modificarea respectivă. „Porii" nu sînt goi, ci umpluţi cu un anume corp fin ca aerul. Vezi Empedocles, fr. A 86 (12); fr. A 87 şi fr. A 89. Chiar dacă sub acest ultim aspect Empedocles se deosebeşte de cei ce presupuneau vidul, nu se poate să nu se remarce perechile paralele: „pori" – „atomi", corp fin ca aerul — vid. Acest paralelism pune în valoare şi mai bine relaţia Empedocles–atomişti. Cf. E.-G. Schmidt, *op. cit.*, nota 6 de la pp. 512–513 şi *Introducere*, p. 14; vezi de asemenea Parmenides, fr. 48 A şi nota 34 la acest fragment, vol. I, 2, pp. 228, 246.

[59] Împreună cu Zeller, Alfieri (p. 14, nota 53) vede aici o aluzie la o scriere a lui Leucippos pe care Aristotel o cunoştea.

[60] Se poate detecta aici urma unei polemici Leucippos — Empedocles conţinută, probabil, în *Marea cosmologie* în care Leucippos reducea la absurd afirmaţia lui Empedocles despre extensia exagerată a porilor, prin următorul raţionament: dacă porii s-ar extinde cu adevărat „în toate părţile", n-ar mai rămîne loc pentru materie solidă, deci ar exista *numai* pori, respectiv *numai* vid, ceea ce este imposibil (E.-G. Schmidt, *op. cit.*, p. 513, nota 8).

[61] Vidul nu poate exista decît cu condiţia ca particulele primordiale să fie indivizibile. (Alfieri, *op. cit.*, p. 14, nota 55).

[62] Întinderea, ca proprietate esenţială a elementelor, este alcătuită din suprafeţe rectilinii (plane). Corpurilor elementare, in număr de patru: pămîntul, apa, aerul, focul (la care se adaugă o a cincea, de care s-a slujit zeul cînd a statornicit orînduirea finală a Universului), le corespund tot atîtea figuri geometrice determinate, de la cub, care e figura pămîntului, pînă la piramidă, care e forma focului (vezi Al. Posescu, *Platon. Filosofia dialogurilor*, Bucureşti, 1971, pp. 328–329).

[63] Exprimarea sugerează o cunoaştere indirectă a teoriei lui Leucippos de către Aristotel (cf. E.-G. Schmidt, *op. cit.*, p. 513, nota 9).

[64] Vidul este, aşadar, în concepţia atomistă, nu numai o condiţie a separării corpurilor, dar şi o premisă pentru naşterea lucrurilor (vezi E.-G. Schmidt, *op. cit.*, p. 513, nota 10).

[65] Contactul implică ciocnirea, acroşarea sau disocierea agregatelor de atomi (Schmidt, *op. cit.*, p. 513, nota 11).

[66] Adică teoria.

[67] Vezi mai sus fr. A 1; 5; 8; 12; 33 şi nota 1.

[68] Cu privire la legăturile atomismului cu şcoala eleată, a se vedea Leucippos, fr. A 4 şi nota 42. Dealtfel, acest pasaj din Simplicius este reprodus parţial, în fr. A 8 din Parmenides.

[69] Precursor al lui Parmenides, Xenofan din Colofon (în vol. I, 2, pp. 173—212) afirmă unitatea existentului, existenţa unui zeu unic (spre exemplu, în fr. A 28) şi, ca atare, avînd o înfăţişare diferită de a omului. Dintr-o perspectivă mai îndepărtată, Simplicius inversează raporturile de filiaţie dintre cei doi filosofi eleaţi.

[70] ὡς δοκεῖ echivalent cu ὡς λέγεται, ceea ce sugerează că aceasta nu este şi părerea lui Simplicius.

[71] Pe urmele pythagoricilor şi ale eleaţilor, gînditorii atomişti au presupus existenţa vidului şi a atomilor ca „elemente" constitutive ale Universului (στοιχεῖα, propriu-zis „litere"). După explicaţia lui E.-G. Schmidt (*op. cit.*, p. 512, nota 3), ca punct de plecare stă reprezentarea figurată după care lumea se compune din atomi, ca un text scris alcătuit din „litere" (cf. imediat mai jos, la sfîrşitul fr. A 9). Privitor la problema numărului finit sau infinit al atomilor, Lucretius (II, 479—482), solidar cu Epicur, adoptă o părere diferită de cea a lui Leucippos-Democrit.

[72] Teza *isonomiei* (distribuirea egală, echilibrul) procesului universal a fost promovată, după spusele lui Aristotel (*Metaph.* A 4, 985 b 4 = Leucippos, fr. A 6, *supra*), de către Leucippos şi Democrit prin formula: „existentul nu există cu nimic mai mult decît nonexistentul, după cum nici vidul nu există cu nimic mai puţin decît corpul". Cîteva rînduri mai jos Simplicius va relua de două ori această formulă.

[73] Opoziţia fundamentală „existent, ἐόν — nonexistent, τὸ μὴ ὄν" rezumă contribuţia cea mai importantă a filosofiei lui Parmenides (de ex. fr. B 6; 8).

[74] În sensul aristotelic de „cauze responsabile" (Schmidt, nota 5, p. 512).

[75] ναστὴν = στερεάν (solidă) sau πυκνὴν (îndesată, compactă). Aici termenul este în opoziţie cu κενόν. Vezi nota 86 la Democrit.

[76] În greceşte ἑταῖρος, „camarad" înseamnă uneori „elev", „discipol".

[77] Ἐκ σωμάτων ἀδιαιρέτων.

[78] În stilul său enigmatic, Heraclit vorbea de „o armonie a tensiunilor opuse" (fr. A 30), precum şi de „existenţa contrariilor cu privire la unul şi acelaşi lucru" (fr. A 34; asupra chestiunii revine, frecvent, în fr. B 53; 62; 76; 77; 88; 110—111). În mod similar, pythagoricul Alkmaion din Crotona socotea că „opoziţiile sînt principii ale lucrurilor existente" (fr. A 3), iar după Empedocles „natura celor patru elemente este alcătuită din contrarii" (fr. A 33).

[79] Mutaţii profunde din lumea fizică pot avea drept cauze prime schimbări infinitesimale. Aristotel exemplifică subtil acest lucru prin analogia cu literele alfabetului. Dacă în cuvîntul vechi τρυγῳδία — înlocuit mai tîrziu, pentru că nu mai era înţeles, cu κωμῳδία — se schimbă litera υ în α, cuvîntul devine, prin efect paronomastic, opusul său, adică τραγῳδία.

[80] Micul paragraf reproduce într-o formă condensată cosmogonia atomistă expusă în fr. A 1. Cf. mai sus nota 13.

[81] Termenul latin *flagitia* implică o poziţie de polemică violentă: „opinii infame", ar fi o traducere neatenuată.

[82] Cicero mai aminteşte de Leucippos la sfîrşitul fr. A 8.

[63] Cf. fr. A 1 (= Diog. Laërt. IX, 31—32).

[64] Subînţeles: „a acestor corpuscule (= atomi)". În cosmogonia sa, Empedocles se folosise de o explicaţie asemănătoare: „Toate, focul, apa, pămîntul şi aerul sînt produse ale naturii şi ale *hazardului*: (s.n.C.G.) ... aceste prime elemente, împinse încoace şi încolo *la întîmplare* (s.n. C.G.), fiecare după propriul său fel de a fi, ajung să se întîlnească şi să se potrivească împreună, conform cu natura lor ..." (fr. A 48).

[65] Se au în vedere atît filosofii atomişti cît şi epicureii (Alfieri, *op. cit.*, p. 19, nota 74).

[66] Termen tehnic în doctrina atomistă (întrebuinţat şi de Democrit, in fr. A 1; 57), şi reluat sub formă adjectivală puţin mai jos (ἀπαθῆ).

[67] Spre exemplu, în *De gen. et corr.* 316 a şi urm.

[68] Cf. Capelle, *op. cit.*, p. 295, nota 2, care admite completarea lui Plasberg: *et alia quaedam*, „şi din alte cîteva motive".

[89] Capelle (p. 299, nota 1) îşi exprimă îndoiala că Leucippos ar fi profesat deja această deosebire a atomilor.

[90] Cf. fr. A 1 (= Diog. Laërt. IX, 31).

[91] Întocmai cum procesele de alterare (ἀλλοίωσις) a corpurilor au loc datorită existenţei vidului (cf. mai sus fr. A 7 şi nota 64).

[92] Prin aceea că elementele, atomii ar poseda calităţi definite, pe care însă atomiştii, după părerea lui Aristotel, nu reuşesc să le demonstreze suficient.

[93] Vechea problemă: cum din Unu se naşte Multiplul a fost rezolvată diferit în decursul vremii, de la Pythagoras la Plotin. În filosofia anteplatonică, momente mai importante în această evoluţie sînt marcate de activitatea lui Pythagoras (a se vedea de ex. fr. B 54 şi nota 202, în vol. I, 2, p. 44 şi resp. 116), Zenon (fr. A 21; 30; B 1), Melissos (fr. A 5; B 4; 6), Heraclit (B 50); şi Empedocles (A 29), pentru a nu mai vorbi de rezolvările proprii ale şcolii atomiste.

[94] Cele două vocabule (συμπλοκῇ καὶ περιπαλλάξει) sînt sinonime perfecte, ultimul fiind termen tehnic şi specific şcolii din Abdera, astfel încît καὶ din această sintagmă trebuie tradus „sau ⟨cum spun ei⟩". Cf. nota 129 la Democrit.

[95] Asemănările şi deosebirile dintre pythagorism şi atomism, pornind de la acest loc din Aristotel şi de la un comentariu al lui Simplicius (*De caelo*, p. 609 şi urm.), sînt pe larg discutate de Alfieri, *op. cit.*, în nota 89 de la p. 22. Principala asemănare, sezisată de Stagirit, constă în aceea că ambele şcoli recunosc „numai raporturi şi *deosebiri cantitative* dar nici o noţiune *calitativă*" (E.-G. Schmidt, *op. cit.*, p. 528, nota 86). În orice caz, pasajul se numără printre primele mărturii ale tradiţiei ce lega doctrina atomistă de pythagorism.

[96] Adică atomii.

[97] Atomii.

[98] Un alt text din Aristotel (*Phys.* III, 4, 203 a 19) foloseşte acelaşi termen în legătură cu „acei filosofi ai naturii care, întocmai ca Anaxagoras şi Democrit, consideră elementele drept infinite, primul, susţinînd că există homoiomerii, iar celălalt *o panspermie* universală a figurilor (care deosebesc atomii)" (Anaxagoras, fr. A 45). O cercetare recentă a lui H. de Ley (*Pangenesis versus Panspermia.* Democritean notes on Aristotle's generation of animals: „Hermes", 108, 1980, 2, pp. 129—153) sugerează că acest cuvînt, πανσπερμία, tradus în engleză prin „seed-aggregate", a fost

adoptat mai întîi de Platon, în *Timaios*, iar nu de Anaxagoras sau de Democrit. Aristotel îl va fi luat de la Platon pentru a-l aplica în lucrările sale la interpretarea celor doi „physiologişti". După R.M.M. Geurts, *Die Erfelijkheid in de ondere Griekse Wetenschap*: Nijmwegen-Utrecht, 1941, citat de H. de Ley la p. 135, Democrit nu ar fi făcut decît să corecteze teoria pangenezei „brut-preformaţionistă" a lui Leucippos, imaginînd o mixtură mai rafinată, extrasă din toate materialele din care este alcătuit corpul omenesc. S-ar părea deci că la originea acestor utilizări stă termenul folosit de Leucippos; dealtfel, termenul reapare mai jos în fr. A 28, referitor la teoria sexuală atomistă.

[99] E.-G. Schmidt (*op. cit.*, p. 516, nota 31) observă că Leucippos cunoştea deja, ca şi Democrit, o pluralitate de elemente, dar că prin convenţie şi pentru simplificare, a menţinut terminologic cele patru elemente „clasice", dintre care pămîntul a devenit „denumirea generică colectivă pentru toate materialele solide (inclusiv piatră, metal, lemn)". Un fragment din Empedocles pune în legătură, printr-o intuiţie de excepţie, înclinaţia spre pămînt cu greutatea: „Speciile tuturor animalelor se deosebesc prin constituţia lor felurită: unele, au înclinaţie specială spre apă, altele, să zboare în aer, şi anume cele care posedă elementul foc, *altele, mai grele, înclină spre pămînt* (s.n. *C. G.*) ..." (fr. A 72). Este, evident, un remarcabil presentiment al teoriei gravitaţiei.

[100] Conceptul aristotelic de ἐνέργεια, înţeles ca „existenţa în act" se opune de obicei lui δύναμις, „potenţă", iar uneori se distinge de ἐντελέχεια, „scopul realizat de un lucru sau o fiinţă în devenirea ei". Apropierea dintre Platon şi Leucippos implică o legătură neîndoielnică între cosmogoniile celor doi gînditori, cunoscută lui Aristotel prin frecventarea Academiei.

[101] Pornind de la premise diferite, cei doi filosofi ajung la aceeaşi concluzie. În opinia lui Platon, sufletul (incorporal) are capacitatea de a se mişca de la sine; or, mişcarea sufletului fiind veşnică, rezultă că şi mişcarea, în general, este veşnică (c.f. *Legile* 10, 866 A şi urm., E. G. Schmidt, *op. cit.*, p. 514, nota 14). În opoziţie flagrantă cu Leucippos şi Platon se prezintă în această problemă doctrina eleaţilor (Parmenides, fr. A 26, sau Melissos, fr. A 1; 8; parafrază la fr. 1, 2, 6, 7). Dintre predecesorii le stau alături Heraclit, celebrul susţinător al „veşnicei deveniri" (spre ex., în fr. A 1; 6; 28; 31; 32; B 49 a; 91; 126), pythagoreul Alkmaion din Crotona (fr. A 1) sau Empedocles (de ex. în fr. A 35).

[102] Aceeaşi imagine folosită pentru a demonstra unitatea calitativă a materiei apare şi la Platon, *Tim.* 50 A şi urm. (Alfieri, *op. cit.*, p. 25, nota 47; cf. Schmidt, *op. cit.*, p. 529, nota 99).

[103] În *Fizica* (IV, 6. 213 a 22), Aristotel aminteşte de procedeul lui Anaxagoras care, pentru a dovedi inexistenţa vidului, arăta că „aerul este «ceva», umflînd burdufuri şi cît e de puternic atunci cînd este captat în clepsidre" (cf. Anaxagoras, fr. A 68).

[104] Aici Aristotel îl are în vedere pe Anaxagoras.

[105] Fizicienii atomişti admiteau existenţa vidului, fără a-l considera însă ca „substanţă" (Schmidt, *op. cit.*, p. 529, nota 97).

[106] Adică într-un vas plin cu cenuşă intră tot atîta apă ca şi cînd vasul nu ar avea cenuşă, ci ar fi gol.

[107] Nu este vorba de sfericitatea Pămîntului, ci de cea a Cosmos-ului

privit ca totalitate a conglomeratelor de atomi (cf. E.-G. Schmidt, *op. cit.*, p. 532, nota 122).

[108] În *De gen. et corr.*, 1, 7, 323 b 10 și urm., Aristotel surprinde esența atomismului ca doctrină ce se dispensează de al doilea termen al dualismului: materie—forță superioară „activă" („zeu", „Providență" etc.).

[109] Că lumea este muritoare susținuseră înainte de Leucippos: Diogenes din Apollonia (fr. A 10), Anaximandros (fr. A 17), Anaximenes (fr. A 11), Parmenides (fr. A 23), Melissos (fr. A 12), Xenofan (fr. A 1) și alții.

[110] În fr. A 1 (= Diog Laërt. IX, 32) se menționa o „membrană împrejmuitoare" alcătuită într-o pluralitate de „corpuscule felurite".

[111] Adică Megakosmosul.

[112] Această formă curbată (sau rotundă?) de care pomenește Leucippos se aseamănă în chip uimitor cu imaginea spiralei galactice așa cum este ea acceptată azi.

[113] În cele ce urmează se expune cea de-a patra cosmologie după Leucippos, primele două fiind în fr. A 1 (cea dintîi, sumar prezentată, a doua, în detaliu, cf. nota 13), a treia într-o formă prescurtată la A 10 (vezi și nota 80).

[114] Cf. fr. A 19: „or natura [φύσιν = substanța] lor".

[115] Reprezentare epicureică a punerii în mișcare în lanț, fără intervenția vîrtejului cosmic.

[116] Pămîntul însuși fusese luat drept principiu de către Xenofan din Colofon, „căci — afirma el — toate [se trag] din pămînt și toate sfîrșesc în pămînt" (fr. B 27; cf. A 36).

[117] Același Xenofan spunea: „Pămînt și apă sînt toate, cîte se nasc și cresc" (fr. B 29, vol. I, 2, p. 199 și nota 80; de asemenea, fr. B 33; cf. Heraclit, fr. B 61; Empedocles, fr. A 25).

[118] Propoziția introdusă prin conjuncția disjunctivă „sau" își are originea în practica lui Epicur — observă Capelle, *op. cit.*, p. 302, nota 3 — pentru că numai acesta folosea metoda explicațiilor multiple pentru unul și același fenomen. Din cauza acestei uzanțe fizica epicureică în special apare net inferioară fizicii stoice.

[119] Cel dintîi care a folosit cuvîntul *Kosmos* pentru a denumi un Univers armonic alcătuit a fost Pythagoras (fr. A 21, în vol. I, 2, p. 24 și nota 125, p. 89). În concepția sa, ca simbol al Universului trebuie considerat *tetraktys*-ul sau decada ca sumă a primelor patru numere ($1 + 2 + + 3 + 4 = 10$): număr par sau divin. După Teofrast (*Phys. op.* 17), meritul denumirii ar fi al lui Parmenides (fr. A 44).

[120] Cf. mai sus, nota 118.

[121] Sintagma reprezintă probabil un citat din Leucippos, făcut cu intenție polemică de către Epicur.

[122] Cuvîntul ἀθροισμὸς, de asemenea citat din Leucippos, fusese folosit anterior de Empedocles (fr. A 30), pentru a desemna „o concentrare a focului".

[123] Leucippos sau Democrit.

[124] Epicur respinge așadar din doctrina lui Leucippos vîrtejul cosmic și necesitatea, opunîndu-le explicații proprii (Alfieri, *op. cit.*, p. 31, nota 123).

[125] Cf. A 1 (= Diog. Laërt. IX, 30).

[126] Deoarece Leucippos considera Pămîntul ca avînd o formă discoidală, „ținuturile boreale" și „cele de miazăzi" sînt, după el, extremitățile discului terestru. Cf. Democrit A 96 și nota.

[127] După Heraclit, sufletul este o exhalație înzestrată cu rațiune și sensibilitate (fr. B 12). În doctrina lui Alkmaion din Crotona sufletul este mobil și nemuritor (fr. A 12, vol. I, 2, pp. 397—398 și nota 50 la p. 407).

[128] Comparația reia aproape identic o idee exprimată deja în școala pythagoriciană, „Căci unii din școala lor spuneau că *sufletul e alcătuit din firele unei pulberi* (ξύσματα) *împrăștiate prin văzduh*; alții [afirmau] că este acel ceva ce pune in mișcare [pulberea]" (trad. M. Nasta) (Pythagoras, fr. A 73, în vol. I, 2, p. 55 și nota 231, p. 123). Cf. Anaxagoras, fr. A 74.

[129] Cf. mai sus fr. A 15 și nota 98.

[130] *Adică atomii sferici ai focului.*

[131] Diogenes din Apollonia „consideră [*sufletul*] ca aer, ... principiul tuturor"; această calitate „cunoaște și produce mișcare" (fr. A 20; cf. Heraclit, *Imitații* I).

[132] La același Diogenes găsim o idee asemănătoare: „Omul și celelalte vietăți trăiesc respirînd aer, iar acesta este pentru ele suflet și inteligență ..."; sau, „dacă pierd aerul, viețuitoarele mor, iar inteligența lor dispare" (fr. B 4).

[133] Atomii sferici ai focului.

[134] Cf. Democrit, fr. A 106 și nota 199.

[135] Ordinea filosofilor din enumerarea pe care o face Aëtius permite concluzia că Leucippos ar fi întemeietorul teoriei atomiste a vederii. Termenul εἴδωλα, „mulaje", „imagini", „efluvii" a fost tradus de Lucretius prin *simulacra*.

[136] Explicația dată de Empedocles luminii ca o substanță ce se scurge cu viteză de la o sursă luminoasă și ajunge mai întîi în spațiul intermediar dintre pămînt și aer, iar ceva mai tîrziu ajunge și la noi (fr. A 57), se apropie destul de mult de moderna teorie corpusculară a luminii.

[137] Deci, prin reflectarea obiectelor în umezeala globului ocular (E.-G. Schmidt, *op. cit.*, p. 549, nota 239). Un fragment rămas de la fiziologul Alkmaion din Crotona ar atesta existența unor experimente de disecție oculară (fr. A 10, în vol. I, 2, pp. 396—397 și nota 44, p. 407).

[138] Adică nuanțări ale celor patru culori principale (după Democrit: alb, negru, roșu și verde, cf. fr. A 135). Același număr, egal cu al elementelor dar deosebindu-se prin ultima culoare, și la Empedocles: alb, negru, roșu, galben (Empedocles, fr. A 92).

[139] Cele două noțiuni sînt în fapt identice, așa cum remarcă și Aristotel (*De anima* 427 a 21), întrucît atomiștii considerau gîndirea ca o modificare materială și nu făceau deosebire între suflet (ψυχή) și intelect (νοῦς) (Alfieri, *op. cit.*, nota 138, p. 34).

[140] Aceeași echivalare a senzației cu gîndirea. Într-un fragment păstrat la Theophrast (*De sensu* I și urm. (Dox. 500 (7), Empedocles „spune că percepția senzației are loc prin adaptarea la «porii» proprii fiecărui [organ de simț]" (fr. A 86).

[141] Un alt punct notabil de contact între atomiști și Empedocles în teoria reflectării: „Empedocles spune că imaginile reflectate în oglindă se

produc prin emanațiile (ἀπόρροιαι) ce o adună pe suprafața oglinzii ..." (fr. A 88).

[142] Adică revin la ochiul omului. O teorie a reflectării și la Lucretius IV, 269 și urm.

[143] Adică sînt realitate obiectivă (Capelle, p. 303, nota 5).

[144] Cf. nota 143.

[145] Cu alte cuvinte, proprietățile senzoriale ale lucrurilor („lucrurile compuse din acestea"), nu sînt obiectiv reale.

[146] Epitetul „eristic" (în sensul de artist al certei, al disputei) a fost aplicat inițial unui adept al școlii din Megara (sec. IV î.e.n.), care, de regulă, combătea pe filosofii de altă orientare prin folosirea unor sofisme; de aceea mai tîrziu s-a dezvoltat și sensul depreciativ de „sofist" (E.-G. Schmidt, *op. cit.*, p. 317, nota 34), cel care apare și aici.

[147] Aparența fenomenelor a prilejuit luări de poziție chiar inainte de eleați. „Fulgerul nu există, ci doar pare că există", el „nu este altceva decît o aparență, provocată de strălucire" (Kleidemos, fr. 1); „(Heraclit) numea opinia personală boala sacră, iar vederea înșelăciune" (fr. B 46); tot el spunea: „Ceea ce constată și apără omul cel mai vrednic de crezare, nu-i decît părere personală" (fr. B 28). De aici pînă la nihilism nu e decit un pas: „Toate lucrurile sînt înșelătoare, orice percepție senzorială și părere înșală", va exclama cu amărăciune Xeniades din Corint.

[148] Linia frîntă în aparență a vîslei ascunde în apă realitatea unei linii drepte. E.-G. Schmidt (*op. cit.*, p. 517, nota 35) face presupunerea că ultima parte a fragmentului aparținea unei gnoseologii a lui Democrit.

[149] La această întrebare, Empedocles ar fi răspuns: „moartea este comună și pentru trup și pentru suflet" (fr. A 85).

[150] Sufletul și moartea.

[151] La Leucippos, ca și la ceilalți materialiști atomiști sufletul nu există decît în funcție de trup. Această doctrină psiho-fiziologică a atomiștilor a fost recent discutată de O. Andersen, *Leukipp über den Tod. Zu DK 67 A 34*: SO 50, 1975, pp. 43—53.

[152] Cf. fr. A 28.

[153] Pentru teoriile sexuale ale filosofilor preplatonici, cf. de exemplu Parmenides, fr. A 54, Alkmaion, fr. A 15, Empedocles, fr. A 70.

[154] Despre teoria sexuală a lui Leucippos a se vedea mai sus fr. A 28 și nota 98 la fr. A 15. Să se observe că la o chestiune referitoare la *originea* sexelor s-a răspuns în fragmentul de față printr-o constatare a *deosebirilor* dintre sexe, ceea ce, pentru H. de Ley (p. 140 din lucrarea citată în nota 98), ar constitui o dovadă de confecțiune doxografică tîrzie. S-ar fi putut răspunde, în spiritul gînditorilor vechi, invocînd, spre exemplu, fr. B 10 Heraclit: „cea dintîi concordie <natura> a săvîrșit-o prin unirea contrariilor, nu prin cele de același fel".

[155] Numai în acest loc apare numele peripateticianului Lykos. În orice caz, dacă este adevărat că Leucimos ascunde o corupție textuală pentru Leucippos, fragmentul nu ne lămurește asupra eticii lui Leucippos. (Alfieri, nota 147, p. 36).

[156] Comentator alexandrin din epoca lui Strabon.

[157] Doctrină profesată, bunăoară, de Alkmaion din Crotona (fr. A 12).

[158] Fragmentul, aparținînd lucrării unui epicureu tîrziu, se pare că formulează o acuzație îndreptată de Epicur împotriva lui Democrit, care

în *Mica cosmologie* ar fi plagiat doctrina lui Leucippos din *Marea cosmologie* (Alfieri, *op. cit.*, pp. 37—38, nota 151).

[159] Conceptul stoic de εἱμαρμένη cu înţelesul de „fatalitate" nu cadrează cu doctrina atomistă, ci face mai curînd parte dintr-o glosă la ἀνάγκη a unui lector familiarizat cu doctrina stoică, şi anume: „care e una şi aceeaşi cu destinul".

[160] Este puţin probabil ca titlul acesta să aparţină lui Leucippos, căci forma lui, transmisă de Aëtius şi regăsită în catalogul scrierilor lui Democrit, derivă de la Teofrast. Dacă totuşi îi va fi aparţinut, atunci el este titlul unei scrieri de psihologie, concepută în dispută cu doctrina despre *Nous* a lui Anaxagoras (cf. Alfieri, *op. cit.*, p. 39, nota 153; E.-G. Schmidt, *op. cit.*, p. 514, nota 16).

[161] Leucippos exclude aşadar hazardul.

[162] Sau cauză mecanică.

[163] 'Ανάγκη este aici înţeleasă, după opinia unanimă a comentatorilor, ca „lege naturală". Formularea întregului pasaj, unicul din Περὶ νοῦ, aminteşte expres de un fragment celebru al lui Heraclit (fr. A 1 = Diog. Laërt. IX, 8): „Toate se nasc din opoziţia contrariilor şi în întregimea or curg asemenea unui rîu".

DEMOCRIT

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Democrit era originar din Abdera, în sudul Traciei. S-a născut în jurul anilor 460 î.e.n. și a trăit foarte mult, pînă spre mijlocul secolului următor. Longevitatea sa a impresionat pe biografii și comentatorii săi din antichitate, fără însă ca aceștia să cadă de acord asupra datei cînd a murit. Pe vremea lui Democrit, Abdera era un oraș înfloritor, cu o puternică dezvoltare culturală. Nu este deci de mirare că Democrit a putut primi o educație aleasă, instruit fiind în diferite ramuri ale filosofiei și științelor, matematică, astronomie, fizică, științe ale naturii etc. Premergînd pe Aristotel, Democrit s-a dovedit o „minte enciclopedică", cum l-a numit Karl Marx, preocupată de toate problemele ridicate pe acea vreme de contemporani. Rezolvarea pe care s-a străduit s-o găsească la aceste probleme se încadrează într-un sistem, și anume materialismul atomist al școlii filosofice strălucit reprezentată de Leucippos, autorul *Marelui diakosmos*. Posteritatea a confundat uneori scrierile lui Leucippos cu cele, mult mai numeroase, ale lui Democrit. Din aceste scrieri nu au rămas decît fragmente, unele cu semn de întrebare asupra autenticității lor. Diogenes Laërtios în *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, cartea IX, a transmis un catalog al scrierilor lui Democrit, întocmit de un erudit care a trăit în prima jumătate a sec. I e.n., Thrasyllos. Subiectele tratate reflectă solida erudiție a lui Democrit, interesat de constituirea Universului, a lumii înconjurătoare dar și de problematica legată de constituția corpului și a sufletului omenesc, de relațiile omului în societate, de progresul societății umane, precum și de științele naturii și ale matematicii. O listă atît de impresionantă de titluri dă de bănuit că unele din aceste lucrări aparțineau discipolilor maestrului. La Atena, unde în mod sigur l-a cunoscut pe Socrate, nu s-a bucurat de aprecieri deosebite. În schimb, relațiile sale cu Hippocrates au fost din cele mai strînse. Capitolul biografic al marilor sale călătorii pe rute din Orientul Apropiat și din Africa, unde se zice că a vizitat Etiopia și Egiptul, rămîne discutabil, ca dealtfel și influențele magilor persani și a preoților egipteni asupra concepțiilor sale. În acest capitol au intervenit interferențe între biografia sa și aceea a lui Bolos (Democrit) din Mendes, un autor din perioada elenistică. Cît despre o anumită legătură între teoriile atomiste indiene și școala din Abdera, critica democritică din ultimii ani o respinge ca neavenită.

Se știe însă că, întors din peregrinările sale la Abdera, de unde plecase renunțînd la partea din averea părintească ce i se cuvenea, s-a aflat într-o situație critică. Abderitanii nu-l mai recunoșteau ca cetățean, cu drept de înmormîntare în pămîntul cetății pe cel care nu era proprietar de pămînt. Citind în public lucrarea sa *Micul diakosmos*, o replică la *Marele diakosmos* al lui Leucippos, concetățenii săi, dîndu-și seama de valoarea intelectuală a tratatului, i-au acordat o mare sumă de bani și cînd a murit au fost decretate funeralii publice. Lui Democrit îi sînt

atribuite numeroase maxime și sentențe, culese în diferite antologii din antichitate.

Concepțiile sale despre atomi și vid, despre mișcare, despre formarea și infinitatea lumilor în Univers, teoria sa asupra cunoașterii, în care gîndirea este explicată din punct de vedere fiziologic, constituie tot atîtea elemente de fertilizare a filosofiei și științei din epoca modernă. Din gîndirea *filosofică* a școlii din Abdera s-a dezvoltat ulterior *epicureismul*. Prin intermediul poemului *De rerum natura* al lui Lucretius, Europa occidentală a putut cunoaște principalele aspecte ale materialismului în filosofia greacă antică. Nume prestigioase ale istoriei culturii europene, cum ar fi Gassendi, Galilei, Leibniz sînt considerate că se înscriu pe linia filosofiei lui Democrit, pentru a nu mai vorbi de faptul că fizica atomică modernă a adoptat unele noțiuni ale fizicii lui Democrit, cum ar fi aceea de rază atomară (lungimea atomului). Viziunea democritică despre infinitatea spațială populată cu lumi care se formează și dispar este și rămîne de asemenea de o tulburătoare modernitate.

A.P.

DEMOCRIT

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

Viața

I DIOG. LAËRT. IX, 34 și urm.*. Democrit a fost fiul lui Hegesistratos, dar după unii a fost fiul lui Athenocritos, iar după alții, al lui Damasippos. Era de fel din Abdera sau după spusele unora, din Milet. [Cf. Leucippos **A** 1, 30; A 31].

II A fost discipolul unor magi și caldeeni[1] pe care, după cum arată și Herodot[2], Xerxes îi lăsase tatălui lui Democrit ca instructori, cînd îi fusese oaspete; și de la acești oameni, încă de copil, a învățat teologia și astronomia. După aceea, el intră în legătură cu Leucippos și, după spusele unora, și cu Anaxagoras, fiind cu patruzeci de ani mai tînăr decît acesta din urmă[3]. Favorinus însă, în *Istoriile felurite* ale sale [fr. 33, FHG III, 582], ne spune că Democrit, vorbind despre Anaxagoras, declara că părerile acestuia despre Soare și Lună nu erau originale, ci foarte vechi și că Anaxagoras numai și le însușise.

35 Democrit, de asemenea, i-a combătut și părerile asupra cosmogoniei și rațiunii, fiind dușmănos față de el, din cauză că Anaxagoras nu-l primise ca discipol al lui. Dacă lucrurile stau așa ar fi putut oare să-i fie discipol, cum sugerează unii?[4].

După spusele lui Demetrios, în cartea lui *Scriitori omonimi*, și ale lui Antisthenes, în *Succesiunile filosofilor* [FHG III, 183], a călătorit în Egipt ca să învețe geometria de la preoți și a fost și-n Persia, ca să viziteze pe caldeeni, și a ajuns pînă la Marea Roșie. Unii spun că a intrat în legătură cu gymnosofiștii din India, și c-a fost și-n Etiopia[5].

III Fiind al treilea fiu, a împărțit averea familiei. Cele mai multe relatări spun c-a ales partea cea mai mică, care era în numerar, de care avea nevoie ca să acopere cheltu-

---

* Textul este preluat din Diogenes Laërtios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C. Balmuș; studiu introductiv și comentarii de A. M. Frenkian, București, Editura Academiei, 1963, pp. 431 – 438.

ielile de călătorie; afară de aceasta, frații lui erau destul de vicleni ca să prevadă că aceasta va fi alegerea lui.

IV, 36 Demetrios evaluează partea lui la peste o sută de talanți, pe care i-a cheltuit în întregime. Sîrguința lui era așa de mare, spune același autor, încît, pregătindu-și o odăiță care dădea în grădina din jurul casei, stătea închis înăuntru. Într-o zi, tatăl său aduse un bou pentru sacrificiu și-l legă acolo și el multă vreme n-a băgat de seamă, pînă ce tatăl său l-a chemat să asiste la sacrificiu și i-a explicat ritualul despre sacrificarea boului. [Cf. fr. A 15].

V Demetrios continuă așa: „Se pare că s-a dus și la Atena și n-a ținut să fie recunoscut, deoarece disprețuia gloria; pe cînd el îl cunoștea pe Socrate, acesta nu l-a cunoscut. Spunea singur: „M-am dus la Atena, dar nimeni nu m-a cunoscut" [fr. B 116].

37 „Dacă Rivalii este opera lui Platon — spune Thrasyllos[6] — Democrit trebuie să fie personajul fără nume, diferit de cei doi adepți ai lui Oinopides și Anaxagoras, personaj care în timpul conversației sale cu Socrate vorbește despre filosofie și căruia Socrate îi spune că filosoful este ca un atlet învingător la cele cinci probe"[7]. E drept că Democrit era tare în orice ramură a filosofiei, căci ⟨se instruise⟩ atît în fizică[8] și etică, cît și în matematică și în studiile de cultură generală, și era mare cunoscător în arte. De la el avem maxima: „Vorba-i umbra faptei". Demetrios din Faleron[9], în a sa *Apărare a lui Socrate* [FGrHist. 228 F, 41, II, 970], afirmă că Democrit n-a fost la Atena. Aceasta pentru că socotea că e lucru mai de seamă să disprețuiești o cetate plină de faimă, întrucît el nu urmărea să dobîndească glorie de la o localitate, ci prefera s-aducă el glorie unei localități.

VI, 38 Caracterul lui i se poate vedea și din scrieri: „Se pare — spune Thrasyllos — că a fost un admirator al pythagoricienilor. Ba chiar îl amintește pe Pythagoras, admirîndu-l într-o operă care-i poartă numele[10]. Se pare că și-a luat ideile de la el și, dacă cronologia nu s-ar împotrivi, ar putea fi socotit discipolul lui". Glaukos din Rhegion[11], care a fost contemporan cu el, spune c-a fost instruit în toate direcțiile de unul din pythagoricieni. Apollodoros

din Cyzic[12], pe de altă parte, spune că era în relații cu Philolaos[13].

Se exercita, spune Antisthenes [FHG III, 173], prin fel de fel de mijloace și-și punea la încercare reprezentările, retrăgîndu-se uneori în singurătate și rătăcind printre morminte.

VII, 39 Același autor arată că la întoarcerea din călătorii a fost silit să ducă o viață foarte umilă, deoarece cheltuise toți banii și, din cauza sărăciei, a fost hrănit de fratele său Damasos. Dar, după ce s-au întîmplat unele evenimente viitoare prezise de el, deveni celebru și fu cinstit de cei mai mulți ca un zeu[14]. Exista o lege, spune Antisthenes, cum că acela care și-a risipit averea părintească să nu fie înmormîntat în patrie; fiindu-i cunoscută această lege și temîndu-se să nu fie tras la răspundere de unii invidioși sau calomniatori, Democrit citi cu voce tare în fața poporului tratatul său *Marea cosmologie*[15], cea mai bună dintre lucrările sale; după aceea a fost răsplătit cu cinci sute de talanți; mai mult chiar, i s-au ridicat statui de bronz; iar după o viață de mai bine de o sută de ani, la moarte, i se făcură funeralii pe cheltuiala statului.

40 Totuși, Demetrios spune că *Marea cosmologie* n-a fost citită chiar de Democrit, ci de rudele lui, și că răsplata a fost numai de o sută de talanți; și Hippobotos[16] spune același lucru.

VIII. Aristoxenos[17], în ale sale *Comentarii istorice* [fr. 83, FHG II, 290] afirmă că Platon a vrut să ardă toate scrierile lui Democrit[18], cîte le-a putut strînge, dar că pythagoricienii Amyclas și Cleinias[19] l-au împiedicat, spunîndu-i că nu era de nici un folos să procedeze astfel, deoarece cărțile erau larg răspîndite. Lucrul e bine dovedit prin faptul că Platon, care amintește aproape de toți filosofii mai vechi, nu face nicăieri în opera sa aluzie la Democrit, nici chiar cînd are nevoie să-l combată, evident fiindcă știa că trebuia <să lupte> cu cel mai de seamă dintre filosofi, pe care Timon[20] [PPhF, fr. 46] l-a lăudat în felul următor :

Democrit cel prea înțelept, păstor de cuvinte,
Iscusit vorbitor pe care-l afli-între primii.

IX, 41 În ce privește cronologia, cum spune el însuși în *Mica cosmologie*[21] [B 4 c], era om tînăr cînd Anaxagoras

era bătrîn, fiind cu patruzeci de ani mai tînăr ca el. Mai spune că *Mica cosmologie* a fost compusă după şapte sute treizeci de ani de la cucerirea Troiei. După spusele lui Apollodoros din *Cronografia* lui [FGrH 244 F, 36, II, 1030], s-ar fi născut deci în timpul celei de-a optzecea Olimpiade [460—457]. Pe de altă parte, Thrasyllos, în lucrarea sa intitulată *Introducere la lectura operelor lui Democrit*, îi pune naşterea în anul al treilea al celei de-a şaptezeci şi şaptea Olimpiade [470/469], ceea ce îl face, adaugă Thrasyllos, cu un an mai mare decît Socrate. Ar fi fost deci contemporan cu Archelaos[22], discipolul lui Anaxagoras şi cu discipolii lui Oinopides[23]. Dealtfel, el îl aminteşte pe Oinopides.

42 Mai aminteşte şi de doctrina despre unitate a adepţilor lui Parmenides şi Zenon, oamenii despre care se vorbea cel mai mult în timpul lui; menţionează şi pe Protagoras din Abdera[24], care se ştie că era contemporan cu Socrate.

X Athenodoros[25], în cartea a opta a lucrării lui, *Plimbări*, povesteşte următoarele: Hippocrates veni odată să-l vadă şi ceru să i se aducă lapte. Democrit, după ce examină laptele, spuse că era de la o capră neagră, care născuse primul ei ied, ceea ce-l făcu pe Hippocrates să se minuneze de precizia observaţiei lui. Mai mult încă: Hippocrates era întovărăşit de o slujnică. În prima zi, Democrit o salută cu cuvintele: „Bună dimineaţa, fato", iar în ziua următoare cu: „Bună dimineaţa, femeie". Într-adevăr, fata îşi pierduse virginitatea în noaptea precedentă.

XI, 43 Iată povestirea dată de Hermippos[26] [fr. 29, FHG III, 43], cu privire la moartea lui Democrit. Era foarte bătrîn şi aproape de sfîrşit[27], iar sora sa era supărată, fiindcă el părea c-are să moară tocmai în timpul sărbătoririi Thesmoforiilor şi ea va fi împiedicată să-şi îndeplinească îndatorirea de închinare faţă de zeiţă. Democrit îi spuse să nu-şi piardă cumpătul şi porunci să i se aducă, în fiecare zi, pîini calde. Apropiindu-le de nări, reuşi să trăiască pînă la sfîrşitul sărbătorii. Dar îndată ce trecură cele trei zile ale sărbătorii, plecă din viaţă fără durere, după ce, cum spune Hipparchos[28], atinse vîrsta de o sută nouă ani.

În culegerea mea de epigrame numită *Pammetros* am scris despre el cele ce urmează:

Cine ca el înțelept e? Și cine ca el mai creat-a
Operă vastă, într-atît cît, Democrit eruditul?
Moartea în preajmă fiindu-i, trei zile știu s-o tot țină
Oaspe în casă și dînd boare de pîine în loc.
Așa a fost viața filosofului nostru.

XII, 44 Iată părerile lui: principiile tuturor lucrurilor sînt atomii și vidul. Orice altceva ni se pare numai că există. Lumile sînt infinite la număr și se nasc și pier[29]. Nimic nu se naște din ceea ce nu este, nici nu piere în neființă[30]. Mai departe: atomii sînt infiniți, ca mărime și mulțime, și sînt purtați în întreg Universul, într-un vîrtej[31] prin care iau naștere toate lucrurile compuse[32]: focul, apa, aerul și pămîntul; căci chiar și acestea sînt conglomerări de anumiți atomi. Aceștia sînt neschimbători și nealterabili din cauza solidității lor[33]. Soarele și Luna sînt compuși din astfel de corpusculi netezi și rotunzi, iar sufletul așijderea[34]. Acesta este același lucru cu rațiunea. Noi vedem datorită întîlnirii imaginilor[35] desprinse din lucruri, cu ochii noștri.

45 Toate au loc prin necesitate, vîrtejul fiind cauza creării lucrurilor și pe acesta el îl numește *„necesitate"*[36]. Scopul vieții este *bucuria*[37], ceea ce nu-i tot una cu plăcerea, cum au înțeles unii printr-o interpretare greșită, ci o stare în care sufletul trăiește calm și statornic, netulburat de nici o frică sau superstiție sau de vreo altă emoție. Această stare el o mai numește și bună dispoziție (εὐεστώ) și-i mai dă încă multe alte denumiri [B 3]. Calitățile lucrurilor există numai prin convenție; în natură există numai atomii și vidul [B 125]. Acestea deci erau părerile lui. XIV. Numele de Demokritos a fost purtat de șase persoane: primul, filosoful nostru; al doilea, un contemporan al filosofului, muzician din Chios; al treilea, un sculptor, amintit de Antigonos[38]; al patrulea, un autor care a scris despre templul din Efes și despre orașul Samothrace[39]; al cincilea, un epigramist al cărui stil este clar și înflorit; al șaselea, originar din Pergamon <care s-a distins> prin discursuri retorice.

2. Lex. *Suda* Democrit, fiul lui Hegesistratos (după unii al lui Athenocritos sau al lui Damasippos), născut pe

vremea cînd a trăit și Socrate, filosoful, în Olimpiada 76 [472—469] (alții pretind că în Olimpiada 80 [460—457]). Originar din Abdera, în Tracia, filosof, discipol după unele păreri al lui Anaxagoras și Leucippos, iar după cît spun alții, discipol și al magilor și al caldeo-perșilor. Într-adevăr, a vizitat Persia, India și Egiptul și în fiecare din aceste ținuturi și-a îmbogățit tezaurul înțelepciunii. Apoi s-a întors în patrie unde s-a alăturat fraților săi Herodot și Damastes. A guvernat la Abdera, stimat pentru înțelepciunea lui. Unul din discipolii lui cunoscuți a fost Metrodoros din Chios[40], pe care l-au audiat apoi Anaxarchos[41] și Hippocrates medicul. Democrit și-a cîștigat porecla de „Înțelepciunea" și „Surîzătorul"[42], pentru zîmbetul ce-l afișa față de găunoșenia intelectuală a oamenilor. De la el au rămas două cărți autentice, *Marele diakosmos* și *Despre natura Kosmosului*. A mai scris și *Epistole*[43].

3. AËT. I, 3, 16 Democrit, fiul lui Damasippos, originar din Abdera etc.

4. EUSEBIOS, *Chron.* a) Cyrill., *Contra Iulianum* I, 13 Spanh. În cea de-a șaptezecea olimpiadă [500—497 î.e.n.] se spune că s-au născut Democrit și Anaxagoras, filosofi fizicaliști, de asemenea și Heraclit, cel poreclit „Obscurul". b) Floarea vieții, Cyrill. Se spune că Democrit din Abdera, Empedocles și Hippocrates s-au născut în cea de a optzeci și șasea Olimpiadă [436—433 î.e.n.]. Cf. Parmenides, fr. A 11. c) Moartea: Olimpiada 94 (404—401 î.e.n.]. Hieronymus, a Abr. 1616 [Ol.94,4 = 401 î.e.n.]; *Arm. a Abr.*, 1613 [Ol.94,2 = 403 î.e.n.]. *Chron. Paschale* 317,5 Democrit s-a sfîrșit la o sută de ani [Ol. 105, 2 = 359 î.e.n.][44].

5. DIODOR XIV, 11, 5 În același timp [Olimpiada 94,1 = = 404 î.e.n.] și Democrit filosoful s-a stins din viață, la vîrsta de nouăzeci de ani.

6. PSEUDO-LUCIAN, *Macrobioi* 18 Democrit din Abdera la vîrsta de 104 ani s-a săvîrșit din viață, abținîndu-se de la hrană. Censor. 15, 3 Se spune că Democrit din Abdera și Isocrate retorul au ajuns aproape la aceeași etate ca și Gorgias din Leontinoi, considerat drept cel mai vîrstnic om dintre toți cei vechi, ajuns la vîrsta de 108 ani.

7. ARISTOTEL, *Meteor.* II, 7 (despre cutremur), p. 365 a 17 Anaxagoras din Klazomenai și înaintea acestuia

Anaximenes din Milet au lămurit ⟨cauzele cutremurelor⟩ și după ei Democrit din Abdera. [Cf. Anax., fr. 21 a].

8. SEXTUS VII, 389 [A 114] Democrit și Platon și-au propagat doctrina combătîndu-l pe Protagoras [cf. B 156].

9. ATHENAIOS VIII, p. 354 C În aceeași epistolă [fr. 172, p. 153, 2 Us.] Epicur spune că și Protagoras, sofistul, plecat din rîndul hamalilor și a celor ce cară lemne, a fost cel dintîi secretar al lui Democrit. Admirat de Democrit pentru modul cum aranjase o stivă de lemne, din acel moment a fost luat pe lîngă filosof și a învățat să scrie într-un sat oarecare; după aceea, cu nestăvilită pasiune, a făcut sofistică. PHILOSTR. *Vitae sophist.* 10, p. 13, 1 Kayser. Protagoras din Abdera, sofistul, a devenit discipolul lui Democrit, în patria acestuia[45]. A avut prilej să poarte discuții cu magii perși pe vremea expediției lui Xerxes împotriva Eladei.

10. Lex. *Suda* Hippocrates ... a devenit mai întîi discipolul tatălui său, apoi al lui Herodikos din Selymbria și al lui Gorgias din Leontinoi, retor și filosof, după unii, și al lui Democrit din Abdera; pe acesta l-a întîlnit în tinerețe, cînd Democrit era bătrîn.

10 a. Lex. *Suda* pe Diagoras[46] ... văzîndu-l chipeș, Democrit din Abdera l-a cumpărat ca sclav pe zece mii de drahme și l-a făcut discipolul său. Diagoras a compus și poezie lirică corală, trăind în acei ani care s-au scurs după Pindar și Bacchylides, fiind ceva mai în vîrstă decît Melanippides. A înflorit așadar în Olimpiada 78 [468—465]. Cf. fr. B 299 e.

11. VAL. MAX. VIII, 7, ext. 4 Adăstînd mai mulți ani la Atena [Democrit] a trăit necunoscut de cetățenii atenieni, consacrîndu-și fiecare clipă însușirii și propagării doctrinei ⟨ce-o adoptase⟩. Acest lucru îl mărturisește singur într-o anumită lucrare [Cf. B 116].

12. STRABON XV, p. 703 [din Megasthenes] În ținutul muntos [al Indiei] curge un fluviu numit Sila, pe care nimic nu plutește. Democrit însă nu dă crezare acestui zvon, deoarece a parcurs multe ținuturi din Asia. Nici Aristotel nu-i dă crezare.

13. CICERO, *De fin.* V, 19, 50 Ce să mai spun despre

Pythagoras? sau despre Platon, sau despre Democrit? știm că aceștia, mînați de dorința de a învăța, au cutreierat pînă și ultimele fruntarii ale lumii.

Legende

14. PHILON, *De providentia* II, 13, p. 52 Aucher. Democrit, cel de al doilea filosof [după Anaxagoras], bogat și stăpîn al multor avuții, deoarece se trăgea dintr-o familie renumită, năzuind din tot sufletul spre o înțelepciune menită să-l mulțumească, s-a abținut de la acea nedorită bunăstare care este îndeobște caracteristică oamenilor josnici și lipsiți de ținută morală. El și-a însușit numai acea avuție care nu este oarbă și rămîne constantă, deoarece numai oamenii de bine obișnuiesc s-o strîngă. Iată pentru ce a fost socotit că zdruncină temelia legilor cetății și a căpătat reputația unui geniu rău. Situația lui era așa de periclitată, încît s-a văzut amenințat să n-aibă parte nici de mormînt, în virtutea unei legi în vigoare la Abdera, prin care se hotăra ca leșul celui neîngropat să fie azvîrlit. Aceasta era pedeapsa pentru cel ce nu respecta legile cetății. Și Democrit n-ar fi scăpat, poate, de această condamnare, dacă nu s-ar fi bucurat de sentimente profund umane, pe care i le-a arătat Hippocrates din Cos. Ei doi se întreceau în studii despre filosofie. Ceva mai tîrziu, din toate operele lui Democrit, mult prețuite, cea care poartă titlul de *Marea cosmologie* a fost apreciată că face cît o sută de talente a unor scriitori atici, ba după cîte spun unii, cît mai bine de trei sute! Cf. A 1, 39—40.

15. PHILO, *De uita contempl.*, p. 473 M (VI, 49, C-W). Grecii îi onorează pe Anaxagoras și pe Democrit deoarece, subjugați de farmecul filosofiei, și-au abandonat propriile lor ogoare, lăsîndu-le să devină pășune pentru vite. Cf. Horațiu, *Epist.* I, 12.

16. AEL., *V. H.* IV, 20 Circulă legenda că Democrit din Abdera a dorit să devină filosof (σοφός) dar fără ca în jurul acestui lucru să facă mare vîlvă. În fapt, poziția lui era manifestă. Din această cauză a străbătut pămîntul în lung și în lat. A mers, așadar, la caldei și la babilonieni și la magi și la înțelepții indieni [cf. A 9, 40, 1]. Averea rămasă de la Damasippos, tatăl [lui Democrit], fiind îm-

părțită în trei părți, destinate la trei frați, Democrit mulțumindu-se să ia numai banii necesari pentru drum, a cedat toată moștenirea fraților săi. Pentru aceasta și Teofrast [în *Despre fericire*?][47] îl laudă, deoarece a cutreierat pămîntul, adunînd mai cinstită avuție decît Menelaos și Odiseu [*Odiseea* III, 301; IV, 80—90]. Aceia au rătăcit de colo pînă colo fără a se deosebi, de fapt, în nici un fel de negustorii fenicieni. Adunau bogății și acesta era țelul lor cînd străbăteau atît uscatul cît și marea.

17. PLINIUS, *N. H.* XVIII, 273 Se povestește că Democrit, care cel dintîi a înțeles și a demonstrat strînsa legătură dintre cer și pămînt, cum cei mai bogați dintre concetățenii săi disprețuiau această preocupare, după răsăritul constelației Pleiadelor prevăzînd creșterea prețului la untdelemn (din ce motive, am spus-o mai înainte, și vom reveni cu amănunte mai precise) a cumpărat tot untdelemnul din ținut la un preț foarte convenabil, mizînd pe viitoarea recoltă de măsline. Oamenii, care-l știau sărac, liniștit și cu gîndul numai la învățăturile lui, s-au mirat foarte. Cînd a ieșit la iveală motivul acestei tranzacții comerciale și cifra avuțiilor lui a crescut vertiginos, Democrit a restituit marfa cumpărată celor care se căiau că o vînduseră, acum plini de îngrijorare și de avide regrete, mulțumit că astfel dovedise că îi este ușor să facă avere, dacă își pune mintea. Cf. B. 14.

17a. PLUTARCH., *Quaest. conuiuales* I, 10, 2, p. 628 Vom da crezare înțeleptului Democrit în privința setei de cunoaștere. Democrit, pe cît se povestește, în timp ce gusta dintr-o smochină, cum sucul i se păru dulce ca mierea, întrebă femeia care-i gătea de unde a cumpărat fructele. Aceasta, numind o grădină oarecare, Democrit o rugă, sculîndu-se de îndată, să-l conducă acolo și să-i arate locul. Femeia, mirîndu-se, și vrînd să știe ce are de gînd, „cauza — spuse el — trebuie neapărat să aflu cauza acestei neobișnuite dulceți, și o voi afla, ducîndu-mă să văd locul". „Stai jos liniștit", îl îmbie femeia surîzînd „eu, fără să-mi dau seama, am pus smochinele într-un vas în care fusese miere!" Cum Democrit se supără, îi zise: „m-ai atins în orgoliul meu și cu atît mai mult îmi voi menține părerea și voi căuta să aflu cauza, convins că există o dulceață proprie, specifică smochinei[48].

18. CLEM., *Stromat.* VI, 32 [II, 446, 28 St.] Democrit, făcînd multe prevederi după observația atentă a cerului, a fost denumit „înțelepciunea" *(Sophia)*. Fiind foarte bine primit în casa fratelui său, Damasos, a prevestit, în chip de mulțumire, după o anume constelație, că va veni multă ploaie. Cei din casă, ascultîndu-l, au strîns repede recolta (căci era plină vară și puteau să mai întîrzie) iar ceilalți ⟨cultivatori⟩ au pierdut absolut tot, în urma unei ploi torențiale, căzută pe neașteptate. PLIN., *N.H.* XVIII, 341 Se povestește că același Democrit, în timp ce fratele său Damasos strîngea recolta, l-a sfătuit, deoarece se făcuse o arșiță cumplită, să întrerupă munca ce mai avea de făcut și să ducă repede în hambar snopii gata tăiați. Și într-adevăr, abia dacă au trecut cîteva ceasuri și a și venit o ploaie cu clăbuci. Astfel prevestirea s-a împlinit. [Cf. A 1, 39].

19. PHILOSTRAT., *V. Apoll.* VIII, 7, p. 313, 17 Kayser. Ce înțelept, crezi tu, ar părăsi lupta pentru o asemenea cetate, avînd în cuget figura lui Democrit, care a scăpat odinioară Abdera de ciumă, sau gîndindu-se la Sofocle, atenianul, despre care se spune că a îmblînzit pînă și vînturile care suflau într-o perioadă nepotrivită?

20. IULIAN, *Epist.* 201 B—C Se spune că Democrit din Abdera, deoarece nu mai avea cum să-i aducă mîngîiere lui Darius, adînc îndurerat de moartea unei soții frumoase, indiferent ce i s-ar fi spus, i-a făgăduit că o va aduce pe cea plecată ⟨dintre cei vii⟩ din nou la lumină, dacă regele va fi de acord să-i pună la dispoziție tot ceea ce era necesar în acest scop. La îndemnul regelui să nu se cruțe nimic, să i se dea lui Democrit libertatea de a lua orice ar fi crezut necesar, acesta s-a văzut silit să-și țină promisiunea și să treacă la fapte. Nu după mult timp i-a declarat regelui că și-a procurat cele necesare înfăptuirii celor propuse, dar că-l roagă să ia asupră-și doar un singur lucru, pe care el nu putea să-l dobîndească. Numai Darius, în calitatea acestuia de monarh al întregii Asii, numai lui nu i-ar fi fost greu să-l găsească! Regele, întrebîndu-l ce ar putea fi acel lucru pe care doar un stăpînitor se cuvine să-l descopere, Democrit, întrerupîndu-l, îi spuse că dacă va reuși să înscrie pe piatra de mormînt a femeii iubite numele a trei oameni care n-au avut niciodată o supărare,

ea va reînvia de îndată, supunîndu-se puterii ritualului magic. Darius, aflîndu-se în mare încurcătură și neputînd găsi pe nimeni căruia să nu i se fi întîmplat vreun necaz, Democrit, surîzînd cu înțeles, i-a spus: „Ce vrei, om prea ciudat ce ești, te jeluiești întruna de parcă-ai fi singurul lovit de o așa mare durere, tu care nu ești în stare să găsești nici măcar o singură ființă din toți cîți s-au născut, scutită de o suferință proprie ..."

21. CIC., *De oratore* II, 58, 235 Să fie luat ca exemplu Democrit cînd dorești să știi mai întîi de toate ce înseamnă rîsul în sine și în ce chip este stîrnit. HORAȚIU, *Ep.* II, 1, 194: dacă Democrit s-ar mai afla pe pămînt, ar rîde. Sotion [profesorul lui Seneca][49], *Despre mînie* II, la STOBAIOS, *Flor.* (III), 20, 63: la mînie înțelepții au fiecare altă manifestare: lui Heraclit îi dau lacrimile, iar pe Democrit îl pufnește rîsul [Cf. A 74 sfîrșitul și Iuvenal X, 33].

22. CIC., *Tusc.* V, 39, 114 După ce-și pierduse vederea, Democrit nu mai putea distinge cele albe de cele negre, dar putea în schimb să deosebească cele bune de cele rele, cele drepte de cele nedrepte, cele cinstite de cele infamante, cele folositoare de cele nefolositoare, cele mari de cele mici. Putea, în definitiv, să trăiască mulțumit și fără să distingă varietatea culorilor, dar nu și fără cunoașterea lucrurilor. Acest bărbat socotea că ascuțimea spiritului este împiedicată de văzul ochilor și, cum adesea unii nu văd nici măcar cele ce sînt înaintea nasului*, el avea libertatea să străbată spațiul în orice direcție, la infinit, fără a da de opreliști.

23. AUL. GELL. X, 17 Stă scris în operele de seamă ale istoriei grecești că filosoful Democrit, un bărbat demn de venerație înaintea multor altora și bucurîndu-se de multă prețuire în antichitate, s-a lipsit de bună voie de luminile ochilor săi, deoarece considera că toate cugetările și interpretările pornite din sufletul său vor fi mai vii și mai exacte în opera de considerare a semnificațiilor din natură dacă le va elibera de atracțiile celor văzute și de povara ochilor. [Cf. Laberius, CRF, Ribbeck, v. 72 și urm., p. 353].

24. LUCRET. III, 1039 [de aici și LACT., *Instit.* III, 18, 6] În sfîrșit, Democrit, ajuns la adînci bătrînețe și

* În text: „înaintea picioarelor".

dîndu-și seama că agerimea memoriei sale începuse să slăbească, de bună voie a întîmpinat moartea, căreia i-a întins propriul său cap.

25. HIMERIOS. *Ecl.* 3, 18 Democrit își îmbolnăvea de bună voie corpul pentru a putea să-și însănătoșească facultățile superioare.

26. TERT., *Apologia* 46 D Democrit s-a orbit singur deoarece nu putea zări femeile fără să le dorească.

27. PLUT., *De curios.* 12, p. 521 D Este doar o minciună faptul că Democrit s-a orbit cu bună știință privind fix într-o oglindă care reflecta razele unui foc aprins, pentru ca privirile-i să nu-i mai tulbure meditația, atrase înăuntru, cum erau, de ceea ce se petrecea în afară. Dorința lui era să rămînă închis în sine, cu ⟨ochii⟩ ca niște ferestre ferecate, pentru a putea medita.

28. ANON. LONDIN. 37, 34 și urm.; CAEL. AUREL. *Acut. morb.* II, 37 Același conținut cu 29.

29. ATHEN. II, p. 46 E Circulă o legendă despre Democrit, că din pricina bătrîneții înaintate a hotărît să-și curme viața, abținîndu-se zilnic de la hrană. Cînd însă au venit Thesmoforiile, la rugămintea unor femei de-ale casei, să nu moară în timpul sărbătorilor, pentru ca ele să poată asista la ceremonii, s-a lăsat convins și a cerut să i se aducă un vas plin cu miere pe care l-a așezat lîngă patul în care zăcea. A mai trăit încă exact atîtea zile cît a gustat din miere și, atunci cînd s-a terminat mierea, a murit. Lui Democrit i-a plăcut întotdeauna mierea și cînd cineva l-a întrebat ce măsuri să ia ca să fie sănătos, i-a spus să folosească mierea ca hrană și să-și ungă corpul cu untdelemn.

Scrieri[50]

31. Lex. *Suda* = A 2

32. Lex. *Suda*, Callimachos [lista scrierilor]. Tabelă a glosselor și sintagmelor lui Democrit. [Din HESYCH.]. STEPH. BYZ., p. 640, 15 Mein.; Hegesianax, gramaticul [*Susemihl*, *Al. L.* II, 31], cel care a scris o carte despre *Vocabularul lui Democrit* și *Vocabularul poeticelor*. Era originar din Troia. [*Din* HESYCH.].

33. DIOG. LAËRT. IX, 46—49*. Tetralogiile. Ordinea întocmită de Thrasyllos. [*Cf. B 0 a — 28 c*].

Operele de **etică** sînt următoarele:

I 1. *Pythagoras*[51];
2. *Despre dispoziția sufletească a înțeleptului;*
3. *Despre cele ce sînt în Hades;*[52]
4. *Tritogeneia*[53] (numită așa din cauza celor trei lucruri, care vin de la ea și care cuprind toată viața omenească);

II 1. *Despre bărbăție*, sau *Despre virtute;*
2. *Despre cornul Amaltheei;*
3. *Despre bucurie;*
4. *Comentarii de morală* (opera intitulată *Bunăstare*[54] nu se găsește). Acestea sînt operele de etică;

Iată operele de **fizică**:

III 1. *Marea cosmologie* (pe care școala lui Teofrast i-o atribuie lui Leucippos);[55]
2. *Mica cosmologie;*[56]
3. *Cosmografia;*
4. *Despre planete;*

IV 1. *Despre natură*, prima carte;
2. *Despre natura omului* (sau *Despre carne*), a doua carte[57];
3. *Despre rațiune*[58];
4. *Despre simțuri* (unii editori combină aceste două ultime opere sub titlul *Despre suflet*).

V 1. *Despre sucuri*[59];
2. *Despre culori;*
3. *Despre diferitele forme* [ale atomilor][60];
4. *Despre schimbările formelor;*

VI 1. *Confirmări* (discuții critice ale operelor precedente)[61];
2. *Despre imagini* sau *Despre providență*[62];
3. *Regulile privitoare la logică*[63], cărțile 1, 2, 3;
4. *Dificultăți* (*Aporii*; lipsește numărul cărților).

Acestea sînt operele de fizică.

Următoarele sînt **neorînduite pe materie**:

1. *Cauzele fenomenelor cerești;*
2. *Cauzele fenomenelor aeriene;*

---

* Textul este preluat din *Despre viețile și doctrinele filosofilor* (trad. C. Balmuș), ed. cit.

3. *Cauzele fenomenelor de pe pămînt;*
4. *Cauzele care privesc focul și lucrurile care se află în foc;*
5. *Cauzele sunetelor;*
6. *Cauzele semințelor, plantelor și fructelor;*
7. *Cauzele referitoare la animale,* cărțile 1, 2, 3;
8. *Cauze variate;*
9. *Despre magnet.*

Acestea sînt operele neorînduite[64].

Operele de **matematică** sînt următoarele:

VII 1. *Despre diferența dintr-un unghi** sau *Despre tangenta la cerc și la sferă*[65]*;*
2. *Despre geometrie;*
3. *Geometrice;*
4. *Numere.*

VIII 1. *Despre liniile și solidele iraționale*[66], cărțile 1, 2;
2. *Proiecții*[67]*;*
3. *Anul cosmic* sau *Astronomia*, calendar [*parapegma*][68];
4. *Discuție cu timpul limitat (Întrecere cu clepsidra)* ?[68]

IX 1. *Descrierea cerului*[69]*;*
2. *Geografie;*
3. *Descrierea polului*[70]*;*
4. *Descrierea razelor de lumină*[71].

Acestea sînt operele de matematică.

Iată operele **literare** și **muzicale:**

X 1. *Despre ritmuri și armonie;*
2. *Despre poezie;*
3. *Despre frumusețea versurilor;*
4. *Despre eufonia și cacofonia literelor;*

XI 1. *Despre Homer,* sau *Despre proprietatea cuvintelor și despre cuvinte dialectale;*
2. *Despre cîntare;*
3. *Despre cuvinte;*
4. *Vocabular.*

Atita despre operele de literatură și muzică.

Operele despre **științe speciale** sînt următoarele:

XII 1. *Prognosticul*[72]*;*
2. *Despre dietă sau dietetică;*

---

* Traducătorul (C. I. Balmuș) adoptă lecțiunea γωνίης.

3. *Cunoașterea medicală*[73];
4. *Cauze cu privire la lucrurile ne-la-timpul lor și la timpul lor* (Despre zilele nefaste și faste).

XIII 1. *Despre agricultură* sau *Cu privire la măsurătorile de pămînt*[74];
2. *Despre pictură;*
3. *Tratat despre tactică* și
Despre lupta în armură.

Atîta cu privire la aceste opere.

Unii adaugă la listă, ca opere separate, următoarele lucrări luate din **Comentariile**[75] lui [vezi B 298—299]:

1. *Despre scrierile sfinte din Babilon;*
2. *Despre cele din Meroe*[76];
3. *Călătorie în jurul Oceanului;*
4. *Despre cercetarea istorică;*
5. *Tratat despre Caldeea;*
6. *Tratat despre Frigia;*
7. *Despre febră și despre cei bolnavi de tuse;*
8. *Cauze juridice;*
9. *Fabricate* sau *Probleme*[77].

Celelalte opere, pe care unii le atribuie lui Democrit, sînt fie compilații din scrierile lui, fie general recunoscute ca false. Atîta am avut de spus în privința cărților pe care le-a scris și a numărului lor.

Stil

34. CICERO, *De orat.* I, 11, 49 Dacă într-adevăr, după cîte se spune și este și impresia mea, Democrit, acel faimos filosof al naturii, s-a exprimat folosind figuri de stil, materia despre care a tratat s-a referit la filosofia naturii, dar trebuie să considerăm stilul figurat pe care-l folosea ca aparținînd vocabularului oratorilor. *Orator* 20, 67 Tot ceea ce este perceput de simțul auzului drept cadență, chiar dacă nu este întocmai unui vers (căci aceasta constituie într-adevăr un viciu al unui discurs) se numește „ritm" *(numerus)*, ceea ce grecii numesc ῥυθμός. Așadar, constat că unor cercetători li s-a părut că modul de exprimare al lui Platon și Democrit, chiar dacă nu este vers propriu-zis, totuși, datorită faptului că apare plin de avînt și folosește cele mai strălucite posibilități de expresie, poate

mai repede să fie considerat drept „poezie" decît operele poeților comici[78]. *De divin.* II, 64, 133 pe cît este Heraclit de obscur, pe atît de puțin obscur este Democrit. DIONYS. DIN HALICARNAS, *De comp. uerb.* 24 (referindu-se la stilul mediu, sau „comun", prin care se disting): dintre filosofi, după părerea mea, Democrit și Platon și Aristotel. În comparație cu aceștia, greu este să mai găsești pe alții care să se dovedească atît de meșteri în arta discursurilor.

Învățătura

(Cf. paginile despre Leucippos)

34 a. SIMPL., *De caelo* 294, 33 [vezi B 37]; DIOG. LAËRT. V, 26 [Catalogul scrierilor aristotelice, fr. 124 Rose], *Probleme* din opera lui Democrit, două cărți; V, 49 [Catalogul scrierilor lui Teofrast], *Despre Democrit*, o carte; V, 43, *Despre astrologia lui Democrit*, o carte; V, 87 [Catalogul scrierilor lui Herakleides Ponticul]. *Despre suflet, despre natură* și *despre imagini*; *Împotriva lui Democrit*; V, 88, *Contra lui Democrit, Exegeze*, o carte; PHILOD. DIN GADARA, *Schol. Zenon. de lib. dic.*, Voll. Herc. V, 2, fr. 20 [Usener Epicurea, p. 97, 10]: ca în lucrarea *Împotriva lui Democrit*, unde Epicur face o critică fundamentală doctrinei lui Democrit; DIOG. LAËRT. X, 24 [Catalogul scrierilor epicureicului Metrodoros]: *Împotriva lui Democrit* [cf. Colotes la B 1 și B 156]; DIOG. VII, 174 [Catalogul scrierilor lui Cleanthes]: *Împotriva lui Democrit*; VII, 178 [Catalogul scrierilor lui Sphairos][79]: *Despre infinitezimale, Împotriva atomilor și a imaginilor.*

35. ARIST., *De gen. et corrup.* I, 2, 315 a 34 Vorbind în general, nimeni nu s-a preocupat de indiferent ce problemă, fără a rămîne la suprafața ei, cu excepția lui Democrit. Numai acesta pare că s-a gîndit la toate, ceva mai mult chiar, se deosebește și în metoda de abordare a subiectelor[80].

35 a. PLUT., *De uirt. mor.* 7, p. 448 A Aristotel însuși, și Democrit, și Chrysippos au părăsit fără zarvă și fără polemică, ba chiar cu bucurie, unele din problemele ce-i pasionaseră mai înainte vreme.

36. ARIST., *De partt. anim.* I, 1, 642 a 24. Cauza pentru care filosofii mai dinainte vreme n-au ajuns la această metodă adecvată de cercetare [a lui Aristotel] este faptul că nu aveau nici noțiunile, nici definiția de „esență" și „substanță"[81]. Primele demersuri în acest domeniu le-a întreprins Democrit, dar nu din convingere că ar fi fost necesare pentru activitatea physiologilor, ci atras de cercetare în sine. Astfel de investigații au fost încurajate de Socrate; din nefericire însă, cercetarea asupra naturii nu a fost continuată, interesul celor ce făceau filosofie îndreptîndu-se spre știința folositoare a eticii și spre știința politicii. *Metaph.* XII, 4, 1078 b 19 Dintre physiologi numai Democrit a atins întrucîtva aceste probleme și a dat o definiție despre cald și rece.

37. SIMPLIC., *De caelo*, p. 294, 33 și urm. Heiberg. Cîteva extrase din scrierea lui Aristotel, *Despre Democrit* [fr. 208 Rose] vor demonstra cu claritate punctul de vedere al acelor bărbați[82]: Democrit socotește că natura [materia] lucrurilor eterne constă într-o mulțime de mici substanțe (οὐσίαι) infinite ca număr. Pentru ele presupune [existența] unui alt spațiu, (τόπος) infinit ca întindere. El numește acest spațiu cu următoarele denumiri: „vid", „non-ceva"[83], „apeiron". Cît despre fiecare din aceste substanțe[84] ⟨folosește⟩ cuvintele: „existent" (δέν) și „solid" (τὸ ναστόν) și „real" (τὸ ὄν). Consideră că substanțele sînt într-atît de mici încît scapă puterii noastre de percepție[85]. Posedă cele mai felurite forme (μορφαί) și configurații (σχήματα) și diferă între ele în ce privește mărimea. Din aceste substanțe se ivesc și se constituie, prin agregare, întocmai ca din elementele ⟨primordiale⟩ corpurile perceptibile cu simțul vederii și cu celelalte simțuri. În vid ele se ciocnesc și se deplasează conform principiului neasemănării lor și a celorlalte deosebiri deja menționate[86]; în urma acestei deplasări ajung într-un contact nemijlocit atît de strîns, încît se ating și rămîn foarte aproape unele de altele, fără ca să se nască totuși o natură (φύσις) unitară[87] în adevăratul înțeles al cuvîntului. Ar fi, desigur, nesăbuit lucru să crezi că două sau mai multe substanțe ar putea ajunge vreodată unul. Motivul invocat de Democrit pentru care micile substanțe rămîn strîns alăturate

pentru o oarecare bucată de timp sînt contactele (ἐπαλλαγαί)* dintre ele și capacitatea lor de aderare. Unele din aceste mici substanțe sînt scalene, altele sînt ca niște cîrlige, unele sînt concave, altele convexe, altele posedă nenumărate alte deosebiri.

[Democrit] este de părere că [substanțele] aderă și rămîn laolaltă doar atîta timp pînă cînd intervine o acțiune externă, o necesitate mai puternică, provenită din mediul înconjurător, care produce un șoc și iarăși le împrăștie. El spune că nașterea și contrariul acesteia, distrugerea, se petrec nu numai în lumea animalelor, ci și în aceea a plantelor, în ceea ce privește apariția și dispariția lumilor și, în orice schimbare petrecută în corpurile perceptibile. Dacă, așadar, nașterea înseamnă reunirea atomilor prin agregare (σύγκρισις), iar distrugerea, dispersarea lor, în acest caz, și pentru Democrit, ⟨ca și pentru Aristotel⟩ nașterea n-ar însemna altceva decît modificarea unei stări[88].

38. SIMPLIC., *Phys.* 28, 15 după Leucippos, A 8 [din Teofrast, *Phys. Opin.*, fr. 8] Foarte aproape de învățăturile lui [Leucippos] și discipolul acestuia, Democrit din Abdera, a așezat ca principii primordiale plinul și golul, pe care le numea existentul (τὸ ὄν) și nonexistentul (τὸ μὴ ὄν). [Aceștia doi], postulind ca materie a lucrurilor existente atomii, ⟨cred⟩ că toate celelalte se nasc prin deosebirile dintre atomi. Oare deosebiri sînt în număr de trei: măsura (ῥυσμός), orientarea (direcția) (τροπή) și conexiunea (διαθιγή), cu alte cuvinte: configurația (σχῆμα), poziția (θέσις) și ordinea (τάξις)[89]. Într-adevăr, stă în natura asemănătorului să fie pus în mișcare de asemănător[90], așa cum și cele de același fel (τὰ συγγενῆ) se îndreaptă unele spre altele, iar fiecare figură [atom], care se încadrează într-o nouă regrupare [de atomi], determină o nouă stare [o nouă ordine]. De aici, trăgeau ei următoarea concluzie: dacă elementele primordiale sînt infinite ca număr, toate modificările suferite (fenomenele sensibile, τὰ πάθη) și substanțele (atomii, αἱ οὐσίαι) lucrurilor vor putea fi satisfăcător lămurite, anume de unde și în ce fel provin. De aceea și susțin ei că numai pentru cei care admit infinitatea elementelor este cu putință să le înțeleagă pe toate prin mij-

---

* Interacțiunile.

locele rațiunii. Ei mai afirmă că numărul figurilor atomilor este nesfîrșit, argumentînd că nu există vreun motiv **ca o anumită figură să fie mai degrabă așa cum este față de oricare alta** [cf. Leuc., A 8]. Iată deci motivația pe care o dau ei pentru infinitate.

ARISTOTEL, *De gen. et corr.* I, 9, 327 a 16 Vedem că unul și același lucru, cu o consistență remarcabilă, se înfățișează cînd în stare lichidă, cînd în stare solidă, și că această schimbare nu se petrece prin separare (σύνθεσις), și reunire (διαίρεσις) nici prin orientare (schimbare de direcție) (τροπή) și contact reciproc (διαθιγή), după cum susține Democrit, căci trece din starea lichidă în cea solidă fără a-și inversa și schimba structura[91].

39. PSEUDO-PLUTARCH, *Stromateis* 7 (D. 581) Democrit din Abdera considera totul ca infinit, deoarece în nici un caz acest tot nu este creat de cineva. Apoi, el numește totul neschimbător și explică în termeni rituși cum este alcătuit întreg Universul; nu există nici un element primordial care să fi cauzat cele apărute acum. Mai presus de toate, ⟨susține el⟩, **cele ce s-au întîmplat, se întîmplă și se vor întîmpla** sînt din totdeauna, dinainte hotărîte, [în virtutea] Necesității (τῇ ἀνάγκῃ)[92]. Povestește și modul cum s-au ivit Soarele și Luna. Aceste corpuri cerești au avut inițial o mișcare proprie, lipsite total de căldură cum erau, și fără nici un strop de lumină. Dimpotrivă, înfățișarea lor era foarte asemănătoare ca substanță cu cea a Pămîntului. Fiecare din aceste două corpuri ⟨cerești⟩ înseamnă deci că s-au născut mai întîi, la un anumit moment al constituirii lumii. Ceva mai tîrziu însă, treptat, cînd orbita Soarelui (globul Soarelui?) s-a lărgit, el s-a umplut cu foc[93].

40. HIPPOLYTOS, *Refutationes* I, 13, p. 16, 24 (D. 565, W. 16) (1) Democrit, discîpolul luî Leucippos, devine cunoscut. Originar din Abdera, fiu al luî Damasippos, a întîlnit mulți gymnosofiști (γυμνοσοφισταί) în Indii, preoți în Egipt, cum și astrologi, iar în Babîlon magi.
(2) Despre elemente, plin și gol, spune aceleași lucruri ca și Leucippos [AG], susținînd că plinul este existentul iar golul nonexistentul. Răspîndea doctrina despre mișcarea eternă în vid a lucrurilor existente; lumile sînt infinite ca număr, deosebite prin dimensiunea lor. În unele

nu există nici Soare nici Lună, în altele un Soare și o Lună mai mari decît la noi, în altele mai mulți sori și mai multe luni. (3) Distanțele dintre lumi sînt inegale; într-o direcție se află mai multe lumi, în alta mai puține, unele lumi sînt în creștere, altele au atins culmea dezvoltării, unele sînt pe cale să dispară. Pe alocuri se nasc, în alte părți dispar. Pieirea unei lumi poate să provină și dintr-o ciocnire cu o alta. Unele lumi sînt lipsite de plante, vietăți și orice umiditate[94]. (4) În Universul nostru Pămîntul s-a ivit mai înaintea astrelor; Luna se află mai jos [pe firmament], apoi vine Soarele ceva mai sus, apoi și mai sus stelele fixe. Planetele nu se află la o înălțime egală. Universul se lărgește pînă ce nu mai este cu putință să mai înglobeze ceva din afară.

Democrit rîdea de toate [cf. A 2], ca și cînd rîsul ar fi mai de preț decît toate cîte le au oamenii.

41. ARISTOTEL, *Phys.* III, 4, 203 a 33. Democrit pretinde că nici un lucru primordial nu provine unul din altul. Cu toate acestea există o substanță corporală (σῶμα) comună, ca principiu primordial, diferențiată însă prin mărimea părților sale și configurație (σχῆμα)[95].

42. — *Metaphys.* VII, 13, 1039 a 9 [Democrit] spune că este peste putință ca din două ⟨substanțe⟩ să se nască una singură și din una, două. El identifică mărimile indivizibile [atomii] cu substanțele (οὐσίαι). Cf. *De gen. et corr.* I, 3, 318 b 6 ... Parmenides susține existența a două ⟨contrarii⟩, existentul și nonexistentul, referindu-se la foc și la pămînt.

43. DIONYSIOS, la EUSEBIOS, *Praep. Evang.* XIV, 23, 2. 3 Cei care admit atomii sub forma unor corpuri extrem de mici, indestructibile, în număr nesfîrșit, precum și existența unui spațiu gol (vidul) nelimitat ca întindere, susțin că acești atomi se mișcă în acest spațiu gol, la întîmplare[96], ciocnindu-se unii cu alții, cum se nimerește datorită impulsului necontrolat prin care se deplasează (ῥυσμή). Avînd o configurație diferită, atomii se agregă (se agață) unii de alții, intrînd în contact strîns și astfel se săvîrșește apariția lumii, a celor ce se află în lume, mai mult încă, a unor lumi infinite ca număr. Epicur și Democrit sînt adepții acestei doctrine. Singura deosebire dintre învățăturile lor constă în faptul că unul [Epicur] susține că toți atomii sînt de o extremă micime și din această cauză

imperceptibili, în vreme ce celălalt [Democrit] admite și existența unor atomi foarte mari[97]. Că există atomi sînt de acord amîndoi și îi numesc astfel din cauza masei lor solide, care nu mai poate fi divizată. Cf. EPICUR, *Ep.* I, 55 [p. 15, 12 Us.]. Nu trebuie să credem că în atomi se poate găsi orice mărime, pentru ca fenomenele să nu dezmintă acest lucru, ci numai că anumiți atomi depășesc pe alții în mărime.

44. HERM., *Irris* 13 [D. 654] Democrit ... principiile primordiale sînt existentul și nonexistentul; existentul este plinul iar nonexistentul golul. În gol (în vid), prin atracție direcțională (τροπή) și prin configurație (ῥυσμός) plinul alcătuiește toate [Cf. A 38].

45. ARISTOT., *Phys.* I, 5, 188 a, 22 Democrit admite ca principii primordiale solidul (plinul) (τὸ στερεόν, τὸ πλῆρες, la Simpl., 44, 16) și golul, dintre care, pe unul îl consideră drept existență, pe celălalt drept nonexistență; ⟨vorbește apoi despre deosebirile⟩ prin poziție (θέσει), prin configurație (σχήματι) și prin ordine (τάξει); acestea sînt categoriile contrariilor: ale poziției: sus și jos, în față și în spate; ale configurației: colțuros, drept și circular.

46. AËT. I, 3, 16 (D. 285) Democrit susține că solidul (τὰ ναστά) și golul [sînt principii primordiale]. GALENUS, *De dign. puls.* VIII, 931 Kühn. Ce înseamnă cuvîntul „mai solid" (ναστοτέρα), [la Archigenes] nu prea sînt lămurit, deoarece în limba greacă nu există unul și același termen pentru a semnifica mereu unul și același lucru. Unii, numeau, de pildă, *naston* o anume pîine din făină de orz ... Cît despre Archigenes, consider că el întrebuințează cuvîntul *naston* (solid) în loc de *pleres* (plin).

46 a. ARISTOT., *De caelo* III, 7, 305 b 1 Cei care aparțin școlilor lui Empedocles și Democrit nu-și dau bine seama că în fapt ei nu admit geneza lucrurilor unele din altele, ci ⟨admit⟩ doar o geneză aparentă ... (12) ceea ce este constituit din cele mai mici părticele își face totuși apariția într-un spațiu mai vast. Acest fenomen este evident și în procesul schimbării de stare (μετάβασις); atunci cînd umiditatea trece sub formă de abur și se împrăștie, vasele ⟨închise⟩, care conțin o anumită massă de lichid, crapă, datorită lipsei de spațiu. Concluzia este că de n-ar exista nici un fel de gol (τὸ κενόν) și dacă corpurile n-ar avea

proprietatea de a se dilata (extinde) — așa cum cred aceia care apără acest punct de vedere [adică Empedocles și Anaxagoras] — imposibilitatea ⟨acestui proces⟩ ar fi clară. Dacă, dimpotrivă, admitem că există gol și dilatare (extindere) [Democrit], ar fi ilogic să credem că ceea ce se separă ocupă continuu, în chip necesar, un spațiu din ce în ce mai mare[98].

47. AËT. I, 3, 18 (D. 285) Democrit admite numai două atribute ⟨ale atomilor⟩: mărimea și figura (configurația). Epicur a adăugat pentru prima oară ⟨acestor atribute⟩ un al treilea: greutatea[99]. Și anume el admite că orice corp este pus cu necesitate în mișcare prin forța greutății. 12,6 (D. 311) Democrit susține că primele corpuri (σώματα) (acestea erau atomi compacți — τὰ ναστά)[100] nu au greutate[101], și că se mișcă în vid datorită forței rezultate din ciocnirea reciprocă. Este cu putință ca atomul să fie tot așa ca și Universul (κοσμιαία)[102]. CICERO, *De fato* 20,46 [Epicur] este de părere că atomul se abate din direcția sa. Prima întrebare care se pune este: de ce? Pentru că, după Democrit, atomii posedă o oarecare altă forță de a se mișca, puterea impulsului, pe care el îl numește „lovitură" *(plaga)*; după tine însă, Epicur, dimpotrivă, ⟨cauza mișcării⟩ este ponderea *(gravitas)* și greutatea ⟨*pondus*⟩. SIMPL., *Phys.* 42,10 Democrit susține că atomii, prin natura lor, sînt imuabili și că ei se mișcă numai în urma unei lovituri (πληγή). AËT. I, 23, 3 (D. 319) Democrit, care susține că atomii sînt nemișcați, spune că ei se mișcă ⟨numai⟩ prin lovire venită din afară (παλμός)[103].

48. AËT. I, 16, 2 (D. 315) Partizanii teoriei despre atomi susțin că ar trebui să se oprească la corpuri care nu mai sînt compuse din părticele și că diviziunea ⟨materiei⟩ nu poate continua la infinit[104].

48 a. *Schol. la Euclid.* X, 1; V, 436, 16 Heib. Nu există o anumită mărime extrem de mică, cum susțin discipolii lui Democrit.

48 b. ARISTOTEL, *De gen. et corr.* I, 2, 316 a 13 Pe cît se pare, [Democrit] a ajuns la această convingere potrivit unor argumente atît de ordin fizical cît și apropriate obiectului in cauză. Ceea ce afirm va deveni evident în cele ce urmează. Este pus în încurcătură de nerezolvat[105] cel care admite existența unui corp și a unei mărimi[106] divizibile

în mod integral[107] și care crede că o atare divizibilitate ar fi efectiv posibilă. Va fi oare ceva care s-ar putea sustrage diviziunii?[108] Dacă sîntem de acord că un corp este divizibil în mod integral și că acest lucru este posibil, atunci va fi cu putință ca diviziunea integrală să existe ‹virtual› cînd corpul este încă întreg, cînd ea nu a avut încă loc[109]. Și, dacă așa stau lucrurile, în acest caz nici o diviziune n-ar mai fi imposibilă. Aceeași situație și în cazul unei diviziuni prin înjumătățire[110] sau, în general, dacă un lucru este prin natura sa integral divizibil și se întîmplă să fie divizat; efectuarea ‹unei atari diviziuni› nu constituie o imposibilitate deoarece, chiar dacă acel lucru s-ar divide într-un milion de părticele [divizibile la rîndul lor fără limită][111], nici chiar atunci nu poate fi vorba de imposibilitate, cu toate că, mai mult ca sigur, nici un corp nu poate fi, în fapt, divizat în acest fel. Presupunînd însă că un corp ar fi astfel divizat, adică în mod integral, ce ar rezulta oare de aici? O mărime?[112] Dar așa ceva n-ar fi cu putință, căci ar fi ceva care nu se poate divide, de vreme ce a fost prezumat ca integral divizibil. Dar, în cazul cînd nu am mai avea nici corp, nici mărime, și totuși rămînem la teza diviziunii integrale, ar însemna sau că un corp este alcătuit din simple puncte (ἐκ στιγμῶν), adică din nonmărimi, sau din ceva ce-ar fi absolut nimic; corpul ar deriva deci din valori nule și ar fi alcătuit din neant, în care caz n-ar fi nimic altceva decît simplă aparență. La fel, în eventualitatea constituirii lui din puncte, căci în acest caz n-ar exista cantitate (πόσον). În adevăr dacă punctele s-ar afla unite între ele printr-un anumit contact, ele ar alcătui o singură mărime și s-ar afla toate laolaltă într-un singur punct, fără ca prin aceasta să rezulte o totalitate superioară ca mărime (οὐδὲν μεῖζον τὸ πᾶν). Făcîndu-se o diviziune în două sau mai multe părți, întregul nu va fi nici mai mic, nici mai mare decît înainte, așa încît, dacă am pune laolaltă segmentele, ele nu vor alcătui nici o altă mărime ‹față de cea precedentă›. Cf. Zenon, fr. A 21. Tot așa, în cazul în care, în cursul diviziunii ar apărea ceva în genul rumegușului (ἔκπρισμα)[113], și astfel, acel ceva corporal s-ar îndepărta de mărimea ‹inițială›, ne întoarcem, de fapt, la aceeași problemă: acel corp în ce fel este el oare divizibil? În cazul în care am avea de-a face nu cu un corp,

ci cu o formă (εἶδος) separabilă ori cu o stare (proprietate, πάθος) care s-a distanţat de corp, iar mărimea ar fi constituită din puncte sau din contacte purtătoare ale unei anumite stări (proprietăţi)[114], atunci ar fi absurd ca o mărime să fie compusă din nonmărimi[115]. Apoi, ⟨se ridică întrebarea⟩ unde vor fi aceste puncte, fie ele concepute ca imobile, fie în mişcare?[116] Între două entităţi, indiferent de natura lor, ⟨care vin în contact⟩, punctul de contact este neapărat unul, ceea ce înseamnă că există ceva în afara contactului, a diviziunii şi a punctului. Prin urmare, dacă se va admite că un anumit corp, indiferent care, şi de indiferent ce dimensiuni este integral divizibil se ajunge la toate aceste consecinţe ... Aşa încît, dacă este imposibil să se realizeze mărimi din puncte de contact şi din puncte, trebuie în mod necesar să existe şi corpuri şi mărimi indivizibile (teza lui Democrit)[117].

49. GALENUS, *De elem. sec. Hipp.* I, 2 [I, 417 Kühn, 3,20 Helmr.] Nomō — νόμῳ — *sînt culcarea, dulcele, amarul, deşi eteé* — ἐτεῇ — *există numai atomi şi vid* [B 125], susţine Democrit care consideră că prin întîlnirea laolaltă a atomilor se ivesc toate însuşirile sensibile, adică însuşiri raportate la noi, cei care le percepem. În sine, nimic nu este nici alb, nici negru, nici galben sau roşu, nici amar sau dulce. Expresia νόμῳ înseamnă literal acelaşi lucru cu „după condiţia ⟨umană⟩ comună" (νομιστί)[118], „în ce ne priveşte" (πρὸς ἡμᾶς)[119], aşadar, nu „potrivit cu natura lucrurilor", pentru care el foloseşte expresia ἐτεῇ („conform realităţii", „adevărului"), cuvînt derivat de la adjectivul „real" (ἐτεός), pe care-l echivalează cu „adevărat", formînd un termen nou[120]. Iată acum care ar fi concepţia generală a doctrinei lui: el consideră că pentru oameni albul şi negrul reprezintă ceva real, tot aşa şi dulcele şi amarul şi toate celelalte de acelaşi fel; în sine însă toate sînt numai „ceva" (δέν) sau „non-ceva" (μηδέν) [cf. B 156]. Acest lucru, de asemenea, l-a spus chiar el [Democrit], numind atomii „ceva" (δέν) iar vidul „non-ceva" (μηδέν). Toţi atomii fiind corpuri foarte mici, nu au nici un fel de însuşiri ⟨sensibile⟩, iar vidul este un spaţiu gol în care aceste corpuri sînt purtate (se mişcă) fără excepţie în sus şi în jos, în eternitate, fie că se agregă în diferite moduri unele cu altele, fie că se izbesc şi sînt proiectate departe unele de

altele. Așa înțelege [Democrit] despărțirea și reunirea din nou a atomilor, la voia acestor întîlniri și de aici, crede el, se formează toate agregatele ⟨de atomi⟩, și corpurile noastre, și modificările (afecțiunile, παθήματα) lor, și capacitatea noastră de a percepe prin simțuri. Lipsite de modificări (ἀπαθῆ) sînt considerate de atomiști numai corpurile primordiale (unii consideră aceste corpuri indestructibile, datorită durității lor: aceasta este, de pildă, opinia epicureilor [*Epicur*, p. 205, 29 Usener]; alții, le socot indivizibile datorită extremei lor micimi, cum ar fi cei care l-au urmat pe Leucippos. În nici un caz ele nu sînt supuse acelor schimbări la care toți oamenii sînt încredințați că ar putea fi, în urma propriei lor experiențe senzoriale. Prin urmare, după cîte spun ei, nici unul din ⟨corpurile primordiale⟩[121] nu se încălzește și nici nu se răcește, și în același fel nici nu se usucă, nici nu trage umiditate, cu atît mai puțin nu se albește sau se înnegrește, nici nu își însușește, în general, vreo nouă calitate în conformitate cu vreo schimbare oarecare.

50. DIOGENES din OINOANDA, fr. 33, c. 2 [p. 41 William, Leipzig, 1907 = fr. 32, c. 2 Chilton, Leipzig, 1967] Dacă cineva, bizuindu-se pe doctrina lui Democrit, ar afirma că atomii din cauza coliziunii lor unii cu alții nu posedă nici un fel de mișcare liberă[122], și de aici ar rezulta că toate, de jos (ἔνερθεν) privite, par să se miște printr-o anume necesitate (constrîngere), îi vom răspunde: „oare nu știi, indiferent cine ești tu, că și atomii au o anumită mișcare liberă, pe care nu Democrit a descoperit-o, ci abia Epicur a pus-o în lumină, o mișcare care posedă o anumită forță de deviere, după cum reiese și din observarea fenomenelor perceptibile?"[123]

51. CICERO, *De nat. deor.* I, 26, 73 [vezi Nausiphanes A 5] Ce oare se găsește în *Physica* lui Epicur care să nu fie preluat de la Democrit? Căci, chiar dacă a mai făcut unele modificări, ca aceea pe care am discutat-o puțin mai sus, privitoare la devierea atomilor, totuși cele mai multe din asertiunile lui sînt identice ⟨cu cele ale lui Democrit⟩, cînd este vorba despre atomi, vid, chipuri, infinitul spațiului, numărul de necuprins al lumilor, nașterea și pieirea lor, aproape toate cîte le cuprinde doctrina despre natură.

52. DIOG. LAËRT. X, 2 Hermippos [fr. 40, FHG III,

45] susține că [Epicur] a fost mai întîi profesor într-o școală și că abia mai tîrziu, dînd de cărțile lui Democrit, s-a simțit atras de filosofie.

53. PLUT., *Adv. Colot.* 3, p. 1108 ... Cu toate acestea, multă vreme Epicur s-a proclamat a fi discipol al lui Democrit, așa cum mărturisește printre alții și Leonteus[124], unul din cei mai de seamă învățăcei ai lui Epicur; într-o scrisoare adresată lui Lykophron, el spune că Democrit a fost prețuit de Epicur, deoarece acesta a atacat pentru prima oară problema cunoașterii adevărate (ὀρθή) și că Epicur și-a însușit în totalitatea ei invățătura lui Democrit, argumentînd că Democrit cel dintîi s-ar fi dedicat trup și suflet cercetărilor despre principiile primordiale din natură. Și Metrodoros[125], la rîndul lui, în lucrarea *Despre filosofie,* susține că dacă Democrit nu l-ar fi precedat, Epicur n-ar fi ajuns niciodată să fie filosof. DIOG. LAËRT. X, 8 [Epicur] îl numea pe Democrit „Lerocrit" (judecător de sporovăieli).

55. STRABON XVI, p. 757 Dacă ar fi să-i credem pe discipolii lui Poseidonios, vechea învățătură despre atomi aparține unui bărbat din Sidon, pe nume Mochos, care a trăit înainte de evenimentele de la Troia. SEXTUS, *Adv. math.* IX, 363 Diogenes și Epicur ⟨susțin că elementele prime au fost⟩ atomii, afară dacă n-ar trebui să considerăm această învățătură drept mult mai veche și să dăm crezare stoicului Poseidonios care ⟨scrie⟩ că ea a fost introdusă de un anume Mochos, de origine feniciană. DIOG. LAËRT., *Introd.* 1 după anumiți istorici, cercetarea filosofică și-ar avea începutul în gîndirea filosofică a barbarilor ... Mochos a fost fenician, Zamolxis trac, iar Atlas libian.

56. CICERO, *De fin.* I, 6, 17 Cît privește ceea ce el [Democrit] numește *atomi,* și anume corpuri indivizibile din cauza solidității lor[126], după părerea lui sînt astfel purtați în vidul infinit — in care nu există nici sus, nici jos, nici centru, nici ultim, nici extrem, încît aderă între ei prin agregări din care se alcătuiesc toate cele cîte există și pot fi percepute; această mișcare a atomilor nu are nici un principiu inițial, ci se înțelege că există din eternitate.

57. *SCHOL.* BASILII [ed. Pasquali. „Gött. Nachr.", 1910, p. 196] Democrit [numește elementele] „idei". PSEUDO-CLEM., *Recogn.* VIII, 15 [Dox. 250, *De principiis*]

Democrit [susține că principiile primordiale sînt] „idei". PLUT., *Adv. Colot.* 8, p. 1110 F Ce spune Democrit? [El spune] că există nenumărate substanțe (οὐσίαι), infinite ca număr, indivizibile (ἄτομοι), fără diferențe, lipsite de calități sensibile (ἄποιοι), inalterabile (ἀπαθεῖς); ele se mișcă dispersate în vid. Cînd se întîmplă să se apropie, să se întîlnească unele cu altele sau să se reunească, din agregatele rezultate apar ici apa, colo focul, dincolo o plantă sau un om. Toate acestea însă sînt numite de el „forme indivizibile" (ἄτομοι ἰδέαι)[127]. Nimic altceva nu există, deoarece o geneză din nonexistent nu este cu putință, dar nici din existent nu se poate naște ceva dacă ținem seama că „atomii", datorită solidității lor, nu pot nici „suferi" (πάσχειν), nici prezenta modificări (μεταβάλλειν). De aici putem trage concluzia că nici o culoare nu poate apare din elemente necolorate și că nici natura unui corp sau a vreunui suflet nu poate ființa din ⟨corpuri primordiale⟩ lipsite de orice calitate activă (ἄποιοι) și refractare față de orice „suferință" (ἀπάθεις)[128].

58. ARISTOTEL, *Phys.* VIII, 9, 265 b 24 ... ⟨adepții lui Democrit⟩ spun că mișcarea se face din cauza vidului, căci ei susțin că deplasările „naturii" (φύσις) se fac sub aspectul mișcării spațiale (schimbării de loc). SIMPL., la acest loc, 1318, 33: este vorba aici despre corpurile fizice (τὰ φυσικά), primare și indivizibile. Căci pe aceste corpuri le numeau ei „natură" și susțineau că ele se deplasează în conformitate cu ponderea lor prin spațiul gol (prin vid), care cedează și nu opune nici o rezistență; de fapt, ei spun că **ele se agită**, considerînd această mișcare nu numai primară, ci și unica mișcare a elementelor primordiale[129], în vreme ce toate celelalte mișcări sînt specifice lucrurilor compuse din elementele primordiale (atomii). Și anume ei pretind că ⟨lucrurile perceptibile⟩ se dezvoltă, și descresc, și se schimbă[130], și se nasc și pier în măsura în care elementele primordiale (atomii) se unesc și apoi iarăși se separă.

59. SEXTUS, *Adv. math.* VIII, 6 Adepții lui Platon și ai lui Democrit erau de părere că numai lucrurile cunoscute prin mijloace raționale sînt adevărate. Și anume, Democrit credea astfel pentru că la baza „naturii" (φύσις) nu s-ar afla nimic perceptibil, de vreme ce toate cîte s-au alcătuit din agregate de atomi ar avea o substanță (φύσις) lipsită

de orice calitate perceptibilă prin simțuri. În ce-l privește pe Platon, el susținea această teză de vreme ce lucrurile perceptibile se află într-o veșnică devenire, dar niciodată nu există ... etc.

60. ARISTOTEL, *De gen. et corr.* I, 8, 326 a 9 Democrit spune că fiecare din „atomi" este cu atît mai greu cu cît depășește ⟨mărimea⟩ altui „atom"[131]. *De caelo* IV, 2, 309 a Pentru cei care admit soliditatea ⟨elementelor primordiale⟩ este destul de lesne să susțină că cele mai mari sînt și cele mai grele. Dintre corpurile compuse ⟨prin agregările de atomi⟩, de vreme ce se pare că nu toate posedă această calitate (τρόπος, de a fi mai grele în raport cu volumul), observăm că multe care au un volum (ὄγκος) mai mic sînt mai grele ⟨decît altele⟩, cum ar fi, de exemplu, arama față de lînă. Unii ⟨filosofi⟩ socot însă că ar fi, și chiar numesc, o altă cauză, și anume vidul care este cuprins și inclus în volum. Ei susțin că ⟨vidul⟩ ar face corpurile mai ușoare și că ar contribui în unele cazuri ca cele mai mari să devină mai ușoare. Căci au mai mult gol ... Ei se referă deci la această calitate. Ar trebui, totuși, ca cei care fac această distincție să nu susțină că numai în cazul unui corp mai ușor se află mai mult gol, ci că acest corp are și o massă mai mică (este mai puțin solid)[132]. Dacă massa va depăși această proporție, corpul nu va mai fi ușor. De aceea, spun ei, focul este corpul cel mai ușor, deoarece posedă cel mai mult vid. Așadar, rezultă că o mare cantitate de aur, avînd întrînsa mai mult vid ⟨decît plin⟩, ar putea fi mai ușoară decît un foc mic, dacă n-ar avea o massă de cîteva ori mai mare. 309 b 34. Dacă cumva materia are însușiri contrare, (310 a) după cum susțin cei care presupun atît golul cît și plinul, atunci n-ar mai fi posibil ⟨să arăți⟩ din ce cauză corpurile care se află la mijloc între cele absolut grele și cele absolut ușoare, sînt unele mai grele, altele mai ușoare unele față de altele și în raport cu cele absolut ⟨grele și absolut ușoare⟩. Căci a face această distincție prin referire la mărime sau la micime ar semăna și mai și cu poveștile plăsmuite, față de ipotezele precedente. La fel și teza că nimic nu este absolut ușor și că nimic nu se poate deplasa în sus ⟨de la sine⟩, ci că sau întîrzie să se ridice ⟨din cauza greutății⟩ sau sînt împinse în sus, și că

unele corpuri mici sînt mult mai grele decît unele din cele mari.

60 a. ARISTOTEL, *De caelo* IV, 4, 303 a 25 Este imposibil, dacă elementele primordiale ar fi indivizibile (ἄτομα), ca după criteriul mărimii și al micimii ⟨atomilor⟩ să se deosebească între ele aerul, pămîntul și apa. Doar nu este cu putință ca [atomi diferiți ca mărime] să provină unii din alții. Căci corpurile ⟨atomii⟩ cele mai mari, odată despărțite, ar fi mereu eliminate. Totuși, ei [discipolii lui Democrit] susțin că în acest fel s-ar ivi apa, aerul și pămîntul, unele din altele.

61. SIMPL., *De caelo* 569, 5 Discipolii lui Democrit, și Epicur mai tîrziu, susțin că toți atomii, care au aceeași natură[133], au greutate. Datorită acestui fapt însă, și anume că unii atomi se îngrămădesc, fiind mai grei[134], cei mai ușori sînt puternic izbiți de aceștia în căderea lor și proiectați în sus [cf. Leuc., A 24]; și așa se face că, după părerea acestor filosofi, unii atomi sînt grei iar alții ușori. 712.27 Discipolii lui Democrit consideră că toate au greutate; dar ca o urmare a acestei constatări, ⟨ei cred⟩ că focul, deoarece are o greutate mult mai mică, este proiectat în sus prin presiunea elementelor pe care le-a înglobat mai înainte. De aceea pare el să fie ușor. Aceiași filosofi sînt așadar convinși că există numai greul (τὸ βαρύ) ⟨drept cauză în cădere⟩ și că acesta se îndreaptă mereu spre centru. EPICUR, *Ep.* I [DIOG. LAËRT. X, 61, p. 18 15 Us.] Și, pe urmă, ar fi necesar ca atomii să aibă toți o iuțeală egală, atunci cînd se mișcă prin vid fără să întîmpine nici o rezistență. De fapt, nici ⟨corpurile⟩ mari și grele nu se mișcă mai repede decît cele mici și ușoare, atunci cînd nimic nu le împiedică, nici cele mici nu se mișcă ⟨mai încet⟩ decît cele mari, în măsura în care găsesc o trecere potrivită cu dimensiunea lor, iar în cale [nici lor] nu le apare vreun obstacol; cf. LUCRET. II, 215 și urm.

62. ARISTOTEL, *De caelo* IV, 6, 313 a 21 La toate acestea [plutirea unor obiecte de metal sau a ceva asemănător pe apă], a admite una și aceeași cauză, cum face Democrit, n-ar fi drept. Și anume el declară că [părțile, corpurile] calde care se ridică în sus din apă împiedică corpurile grele, dacă sînt și plate, în căderea lor, lăsînd să cadă printre ele la fund doar corpurile înguste[135]. Căci ⟨corpurile calde

din apă⟩ care le-ar sta în cale ca o piedică sînt puține. Acest lucru ar trebui însă cu atît mai mult să se petreacă în aer, după cum obiectează Democrit însuşi. Dar argumentele prin care susține această observație sînt slabe[136]. Căci el spune că „ascensiunea" (τὸν σοῦν) nu se produce numai într-o singură direcție, numind „ascensiune" mişcarea corpurilor [calde] purtate în sus.

63. ARISTOTEL, *De gen. et corr.* I, 7, 323 b 10 Democrit, contrar altor filosofi, a vorbit în felul său despre „acționare" şi suportare a acțiunii[137]. Şi anume, el susține că „acționarea" şi „suportarea acțiunii", afectarea, sînt unul şi acelaşi lucru, adică de aceeaşi natură. Căci ar fi imposibil ca lucruri diferite, şi anume eterogene, să-şi provoace unul altuia „suferințe"[138]. Mai mult încă, chiar dacă ar fi diferite unele de altele şi şi-ar provoca reciproc „suferințe" (afectări), acest fenomen tot nu se petrece pentru că lucrurile sînt diferite, ci, dimpotrivă, fiindcă au la bază ceva comun (identic).

64. ALEXANDROS DIN APHRODISIAS, *De mixtura* 2 [II, 214, 18 Bruns] Democrit socoteşte că aşa-numita „mixtură" ⟨a elementelor⟩ ca urmare a alăturării[139] corpurilor (atomilor) unele lîngă altele, se produce prin sfărîmarea lor în părticele foarte fine, care se amestecă datorită poziției alăturat — reciproce în care se află. El susține că, inițial, n-au existat de fapt elemente amestecate, ci că ceea ce pare a fi „mixtură" n-ar fi altceva decît rezultatul alăturării unele lîngă altele a elementelor fărîmițate în părticele foarte fine, componente care-şi păstrează, fiecare în parte, propria-i natură, anume cea pe care a avut-o înainte de „mixtură". Ele par doar a fi amestecate laolaltă deoarece, prin simțurile noastre, datorită micimii părticelelor care se află unite unele cu altele, nu este cu putință să le percepem pe fiecare în parte[140] [Cf. Anaxagoras A 54].

65. ARISTOTEL, *Phys.* VIII, 1, 252 a 32 Mai ales greşită este supoziția de a considera că poți defini mulțumitor un principiu primordial (ἀρχή) dacă spui că este etern şi constant, concepție conform căreia Democrit raportează la începuturi cauzele în domeniul naturii, ⟨susținînd⟩ că şi cele ce-au apărut mai înainte tot aşa au apărut ca şi cele de acum. Căci el nu crede de cuviință să

cerceteze care ar putea fi cauza primordială a ceea ce e veșnic.

66. CICERO, *De fato* 17, 39 Toate sînt astfel făcute după voia soartei, după cum soarta aduce cu sine forța necesității. De această părere sînt Democrit, Heraclit, Empedocles etc[141].

ARISTOTEL, *De gen. animal.* V, 8, 789 b 2 Democrit, care se ferește să vorbească despre cauza finală, le raportează pe toate, cîte joacă un rol în natură, la necesitate. AËT. *I*, 25, 5 [D. 231] Parmenides și Democrit afirmă că totul se întîmplă prin necesitate și că aceasta este soarta, justiția și providența, creatoarea lumii ; 26,2 : DEMOCRIT, *Despre natura necesității* ⟨Prin necesitate⟩ Democrit înțelege rezistența la lovire, vehicularea (φορά) și izbirea materiei.

67. SIMPL., *Phys.* 327, 24. Iar Democrit, în rîndurile in care spune : **s-a desprins din întreg** (din tot, ἀπὸ τοῦ παντός) **un vîrtej de forme de toate genurile** [B 167] cum de nu pomenește de o anumită cauză, ci lasă să se înțeleagă că desprinderea s-a făcut de la sine și din întîmplare? [Cf. Epicur, *Epist.* III, 90].

68. ARISTOTEL, *Phys.* II, 4, 195 b 36 Unii stau la îndoială dacă există sau nu hazardul (τύχη), căci ei pretind că nimic nu se petrece datorită hazardului, ci că pentru toate despre cîte spunem că se ivesc spontan (ἀπὸ αὐτομάτου) sau prin hazard (ἀπὸ τύχης) există neapărat o cauză determinată[142]. SIMPL., p. 330, 14 Cuvintele „întocmai ca vechea doctrină care neagă întîmplarea", se pare că au fost spuse de Democrit. El, deși pe cît se crede folosea noțiunea de hazard (întîmplare, τύχη) pentru a explica formarea lumii, cît privește anumite fenomene particulare, susține că pentru nici unul nu există întîmplarea drept cauză, raportîndu-le la alte cauze, cum ar fi, de pildă, la găsirea unei comori, săpatul și plantatul arborilor de măslin, faptul că plesnește țeasta unui chel fiindcă un vultur a scăpat din gheare o broască țestoasă, pentru a-i face carapacea să crape. Așa povestește Eudemos[143] [fr. 22 Spengel].

69. ARISTOTEL, *Phys.* II, 4, 196 a 24 Sînt unii filosofi care consideră drept cauză a acestui cer și a tuturor lumilor devenirea accidentală (spontană, τὸ αὐτόματον). Din această devenire accidentală (întîmplătoare) se ivește

vîrtejul și mișcarea care desparte și așază totul în această orînduire a Universului ... Ei spun că nici animalele nici plantele nu se nasc și nici nu există la voia întîmplării (ἀπὸ τύχης), dar că fie natura, fie rațiunea[144], fie ceva de acest fel este cauza lor ⟨primară⟩, căci din sămînța fiecărei ⟨specii⟩ nu se naște ceva la întîmplare, ci dintr-o anumită sămînță se naște măslinul, și din cu totul alta omul[145]; în schimb, cerul și toate cîte poartă amprenta divinității din fenomenele perceptibile, s-au ivit accidental (ὑπὸ τοῦ αὐτομάτου). Desigur, pentru animale și plante nu poate fi vorba despre o asemenea cauză ⟨primară⟩. Cf. EPICUR, *De nat.*, Pap. 1056 (ed. Gomperz, „Wien. Stud.", I, p. 27 și urm., col. 25) Cei care cercetează cauzele naturii plecînd, în mod adecvat, de la principiile primordiale, și s-au dovedit cu mult superiori nu numai filosofilor care i-au precedat, ci și celor care au venit după ei, nu și-au dat seama, deși li s-a întîmplat adesea în multe cazuri, că au scris inepții raportînd explicarea a orice la necesitate și la mișcarea accidentală.

70. ARISTOTEL, *Phys.* II, 4, 196 b 5 Sînt unii filosofi care consideră hazardul (τύχη) drept o cauză, insesizabilă totuși pentru mintea omenească, întocmai ca un lucru care ar fi de origine divină sau pronunțat demonică (supranaturală). AËT. I, 29, 7 Anaxagoras și Democrit și stoicii au introdus o cauză de nepătruns pentru raționamentul omenesc. Ei au spus, de fapt, că există ceva care depinde de necesitate, ceva care depinde de soartă, ceva care depinde de raționamentul deliberativ și ceva care depinde de întîmplare. (Dox. 326 b 7 n = Anaxag., fr. A 66) LACTANT., *Inst. Div.* I, 2 ... își ia începutul de la această problemă și anume care pare să fi fost natura primordială: oare providența să fi diriguit toate lucrurile sau ele s-au alcătuit la întîmplare, și tot așa se și dezvoltă? Autorul acestei din urmă păreri, întărită de Epicur, este Democrit.

71. ARISTOTEL, *Phys.* VIII, 1, 251 b 16 ... [filosofii, cu excepția lui Platon] susțin că timpul este nenăscut, și din această cauză, Democrit arată că este peste putință ca toate să se fi născut, deoarece timpul este nenăscut. SIMPL., *Phys.* 1153, 22 Democrit era atît de convins că timpul este veșnic încît, voind să demonstreze că nu toate

s-au născut, folosea ca argument suprem conceptul că timpul nu s-a născut[146].

72. SEXTUS X, 181 Pe cît se pare, trebuie să raportăm la filosofii naturii *(physikoi)*, adepți ai doctrinei lui Epicur [fr. 294, p. 352, 32 Usener] și Democrit această concepție despre timp: **este o reprezentare** (φάντασμα), **întocmai ca ziua și ca noaptea.** Cf. Epicur 1413 (Crönert, *Colotes* 104,50) N-aș pregeta să spun că timpul nu-i altceva decît succesiunea zilelor și nopților.

73. THEOPHR., *De ign.* 52 iată o problemă controversată, și anume de ce forma flăcării este piramidală. Democrit spune că la periferie limbile focului se micșorează prin răcire și că spre extremitatea lor capătă o formă ascuțită[147].

---

74. AËT. I, 7, 16 (D. 302) Democrit ⟨susține⟩ că spiritul[148] este divinitatea sub forma unei sfere de foc. TERTULL., *Ad. nat.* II, 2 Democrit crede că odată cu focul rămas în regiunile superioare s-au născut și zeii; și Zenon crede că natura lor este asemenea cu cea a focului [fr. 171 Arnim]. CICERO, *De deor. nat.* I, 12, 29 Ce să mai spunem de Democrit, care trece în rîndul zeilor cînd chipurile *(imagines)* și conturul ⟨acestor imagini⟩, cînd însăși acea natură care generează și face să circule chipurile, cînd cunoștința și inteligența noastră, aflîndu-se în cea mai profundă eroare? De asemenea, prin faptul că neagă că ceva poate fi etern, deoarece nimic nu rămîne încremenit, oare prin aceasta nu desființează el total divinitatea, încît nu mai lasă nici măcar posibilitatea reprezentării ei? 43, 120 Mi se pare că însuși Democrit, un om deosebit între oamenii de seamă, din ale cărui izvoare își udă Epicur grădinile sale, șovăie cînd vorbește despre natura zeilor. Ba chiar crede că chipuri *(imagines)* de ordin divin se găsesc pretutindeni în Universul lucrurilor, ba se referă la principiile (atomii) intelectului care se află răspîndite în același Univers, numindu-le divinități, ba la chipurile însuflețite *(animantes imagines)* care obișnuiesc să ne aducă binele sau răul, ba la un fel de chipuri **atît de mari**, încît cuprind din exterior lumea în totalitatea ei. Toate aceste divagații despre divinitate se potrivesc mai degrabă patriei* lui Democrit, decît lui însuși[149].

---

* Aluzie la o așa-zisă nerozie a abderitanilor.

75. SEXTUS IX, 24 Unii filosofi, ținînd seama de fenomenele paradoxale care se petrec în Univers, sînt de părere că așa am ajuns, noi oamenii, să ne formăm noțiunea de divinitate. La această opinie pare să adere și Democrit, căci el spune: cînd oamenii primitivi au văzut fenomenele meteorologice, cum ar fi tunetul și fulgerul, trăsnetele, aglomerările de stele[150] și eclipsele de soare și de lună, s-au speriat cumplit și au crezut că zeii sînt pricina tuturor acestor fenomene[151]. PHILOD., *De piet.* 5 a, p. 69 Gomp. [Crönert, *Colot.*, p. 130] Vara și iarna, primăvara și toamna și toate cele de acest fel ⟨cîte se petrec pe pămînt⟩ provin de sus, din ceruri. De aceea și oamenii venerează aceste fenomene ca pe divinități, ca și cînd ar cunoaște cauza care le produce. Totuși, Democrit nu mi se pare că poate fi pus în aceeași categorie cu cei care ... LUCRETIUS V, 1186—1193 [Oamenii primitivi] n-aveau altă posibilitate decît să pună totul pe seama zeilor și să facă totul, ascultători, doar la un semn de cap din partea lor ... Așa că, în ceruri au plasat sălașurile și înaltele locuințe ale zeilor, deoarece pe cer se văd traiectoriile Soarelui și ale Lunei, Luna, ziua și noaptea, și astrele nopții, cu luciri reci, și focurile rătăcitoare din întunericul nopții, și flăcările care zbor, norii, soarele, ploile, zăpada, vînturile, fulgerele, grindina, precum și izbucnirea spontană și bubuitul prelung al tunetelor.

76. PLINIUS, *Nat. Hist.* II, 14 [ei] cred că există nenumărați [zei] ... sau după cîte crede Democrit, numai doi, și anume Pedeapsa și Binefacerea.

77. PLUTARCH., *Quaest. conv.* VIII, 10, 2, p. 734 F (de ce toamna ne încredem mai puțin în visele noastre) Favorinus, reluînd o veche teză a lui Democrit [cf. B 166], parcă scoțînd-o dintr-un coș de fum unde se înnegrise, s-a dovedit în stare s-o facă iarăși curată și să-i redea strălucirea. (735 A) La baza considerațiilor sale a pus o credință populară pe care Democrit o formulează astfel: **„mulajele pătrund adînc prin pori în corpurile noastre și, cînd își manifestă prezența, produc viziunile din vis.** Ele provin de pretutindeni, părăsind, de pildă, obiectele casnice, hainele, plantele, îndeosebi însă ființele vii, datorită **mișcărilor violente ale aerului și căldurii".** Mulajele nu posedă numai în forma lor asemănări izbitoare cu acel corp din care

s-au desprins (după cum susține Epicur [fr. 326 Us.], care pînă la acest punct îl urmează pe Democrit, ca apoi să părăsească teza înaintașului său), ci preiau cîte ceva (unele reflexe) și **din mișcările sufletului**, din hotărîrile[152] fiecărui om, mai mult chiar, preiau cîte ceva și din trăsăturile de caracter, și din pasiuni[153]; așa că, ducîndu-le cu sine, se precipită odată cu ele ⟨asupra celor care dorm⟩ și încep să vorbească, ca ființe care posedă viață, să împărtășească receptorilor ⟨care dorm⟩ părerile, considerațiile și dorințele acelora de la care provin, în cazul că păstrează în actul pătrunderii lor fidelitate în reflectarea integrală și puternică a imaginilor. Lucrul acesta se petrece mai ales atunci cînd mișcarea lor se desfășoară lin și repede prin aerul liniștit. Dimpotrivă, toamna, anotimp în care pomii își pierd frunzele, atmosfera prezentînd multe variații și asprimi, stînjenește și adesea întoarce din drum mulajele, făcînd ca ceva din conturul lor să se piardă, să slăbească, pînă aproape de dispariție, deoarece acesta începe să se șteargă prin încetineala mișcării, întocmai cum invers, „mulajele" care țîșnesc din persoane înfuriate și înflăcărate, în care se îngrămădesc pînă la refuz, călătoresc repede prin aer și dau *imagini* (*εἰκόνες*), *clare și pline de semnificații*[154]. — V, 7, 6, p. 682 Relativ la mulajele lui Democrit ⟨spuse Caius⟩ nu există posibilitatea nici să le numeri, nici să le ții evidența *(logos)*, de parcă ar fi vorba despre locuitorii din Egina sau de cei din Megara[155]. Acele mulaje, spune Democrit, emanate de la oamenii răi și invidioși, nu sînt nici ele total lipsite de simțire și de forță, pline cum sînt de răutatea și josnicia de caracter a celor de la care pleacă. Astfel încărcate, ele se imprimă în ⟨ființa⟩ celor pe care-i invidiază ⟨cei de la care pleacă⟩, rămîn acolo, se cuibăresc, provocînd mult rău fizic și sufletesc. Cam așa, după părerea mea, se exprimă Democrit; în ce privește stilul, este divin și plin de măreție.

78. HERMIPPOS, *De astrol.* [Ioann. Katrares] I, 16, 122, p. 26, 13 Kroll-Viereck. N-ar fi potrivit să trecem peste spusa lui Democrit care, numind [pe daimoni] mulaje, spune: **plin este de ele văzduhul** [cf. C 5].

79. CLEM., *Stromat.* V, 88 [II, 383, 25] În general, așadar, Xenocrates din Chalcedon[156] [fr. 21 Heinze] nu renunță la conceptul de divinitate, admițînd că există și la

necuvîntătoare. Democrit, vrînd nevrînd, va trebui să admită ⟨această teză⟩, în virtutea consecvenței învățăturilor sale. Căci el susține că aceleași mulaje, datorită originii lor divine, lovesc și pătrund atît ⟨ființa⟩ oamenilor cît și cea a necuvîntătoarelor[157].

80. CICERO, *Acad. Priora* II, 37, 121 Iată-l pe Straton din Lampsakos[158] ... Nu am nevoie, spune el, de strădania zeilor spre a forma lumea. Toate cîte există, afirmă el, au fost făurite de natură. Nu este de acord cu cel ce zice că toate acestea s-au format prin conexiunea (compunerea) corpurilor aspre sau netede și a celor prevăzute cu cîrlige sau brațe, avînd totuși între ele vidul. Spune că acestea, pentru el sînt visele lui Democrit, nu ale unui Democrit instructiv, ci ale unuia care dă curs fanteziei sale. Trecînd în revistă, una cîte una, părțile lumii, [Straton] susține că ceea ce există, sau ceea ce devine, provine sau a provenit după temeiul natural (în lat. *naturalis*) al ponderii și al mișcării.

81. — 17, 55 ... Democrit spune că există nenumărate lumi, ba chiar că unele dintre ele sînt nu numai asemănătoare cu celelalte, ci pe deplin și cu desăvîrșire aidoma, încît între ele nu se observă nici o diferență. [Și după cum există nenumărate lumi] asemenea unora altora, tot așa există și oameni.

82. SIMPL., *De caelo*, p. 310,5 „căci nu la materia lumii, spune [Alexandros din Aphrodisias], duce ⟨posibilitatea⟩ dezagregării și a pieirii ei, ci materie care are potența de a genera o lume, ci spre ⟨transformarea⟩ într-o altă lume. Dacă admitem că lumile sînt infinite ca număr și se preschimbă unele în altele, atunci trebuie ⟨să admitem⟩ că nu există nici necesitatea întoarcerii exact la lumea de la care s-a plecat. Aceasta este doctrina școlilor lui Leucippos și a lui Democrit ... Lumile lui Democrit însă, care se transformă în alte lumi, alcătuite fiind din unii și aceiași atomi, devin identice ca înfățișare (formă, tip, εἶδος), dacă nu ca număr (ἀριθμός)[159].

83. SEXTUS, *Adv. math.* IX, 113 Căci nu este cu putință ca lumea să se miște după ⟨legile⟩ Necesității (Ἀνάγκη) și datorită unui vîrtej (δίνη), cum pretind cei din școala lui Democrit [cf. Leucip. A 1][160].

84. AËTIUS II, 4, 9 (D. 331) După Democrit pieirea unei lumi se datorează faptului că ceea ce este mai mare nimicește ceea ce este mai mic ‹o lume mai mare distruge una de proporții inferioare›[161].

85. 6-13, 4 (D. 341) Despre substanța (οὐσία) astrelor. Democrit: stînci de piatră. [Cf. Anaxagoras, fr. A 72; Metrodoros, fr. 4].

86. — — 15, 3 (D. 344) Despre ordinea (τάξις) astrelor. Democrit: în primul rînd stelele fixe, apoi planetele[162], sub ele Soarele, Luceafărul și Luna. Cf. Anaxagoras A 78 și Leucippos A 1, 33 [= Aët. II, 16, 1].

87. — — (D. 349) Democrit crede că [Soarele este] o massă incandescentă de metal sau de piatră. CICERO, *De fin.* I, 6, 20 lui Democrit Soarele îi apare imens ...

87 a. EUSTATH. la *Od.* XII, 62, p. 1712 Alții cred că Soarele ar fi Zeus și că vaporii sînt ambrozia din care se nutrește Soarele, opinie îmbrățișată și de Democrit.

88. LUCRETIUS V, 621—628 Este posibil, pe cît se pare, ca lucrurile să se petreacă așa după cum presupune geniul divin al marelui Democrit. În acest caz, cu cît astrele sînt mai aproape de Pămînt, cu atît mai puțin pot fi atrase în vîrtejul circular al cerului. Căci forța impetuoasă a acestui vîrtej începe să scadă, să piardă din vigoare pe măsură ce coboară spre Pămînt. Iată de ce Soarele, lăsat tot mai în urmă, rămîne cu astrele care vin după el, deoarece poziția lui se află mult mai jos decît cea a stelelor care ard. 630—636 Cît despre Lună ea este lăsată și mai în urmă încă. Cu cît orbita ei este mai joasă, mai îndepărtată de cer și mai apropiată de Pămînt, cu atît mai puțin poate să țină pasul cu mișcarea astrelor. Și în măsura în care vîrtejul ce-o poartă este mai lin, dacă ținem seamă de poziția ei care se află sub Soare, este cu atît mai lesne pentru toate astrele ce-o înconjură s-o ajungă și s-o depășească. De aceea avem impresia că Luna trece repede prin dreptul fiecăruia din aceste astre cînd în realitate ele revin spre ea[163].

89. AËTIUS II, 23, 7 (D. 353: Despre revoluția Soarelui) Democrit: ea este provocată de vîrtejul care-l poartă în jur.

89 a. PLUTARCH., *De fac. in orb. lunae* 16, p. 929 C Dar, zice Democrit, [Luna] cînd se găsește drept sub sursa care o luminează primește lumina Soarelui. Ar reieși,

așadar, că atunci cînd apare Luna, ea își are propria-i strălucire prin reflectarea luminii solare. Cf. EMPED., fr. B 42[164].

90. AËTIUS II, 25, 9 (D. 356-Despre Lună) (Vezi ANAXAGORAS A 77, 30, 3 (D. 361), *De ce Luna pare a fi un pămînt*). Democrit susține că pe Lună cad umbrele înălțimilor ce se găsesc acolo. Căci Luna are ravine și văi. [Cf. Epicur, *Epist.* II, Diog. Laërt. X, 90].

91. ARISTOTEL, *Meteorol.* I, 8, 345 a 25 (despre Calea Lactee). Vezi Anaxagoras A 80; Alexandros, la acest loc, p. 37, 23 Anaxagoras și Democrit susțin despre Calea Lactee că ar fi lumină a anumitor stele. Cînd Soarele în timpul nopții trece sub Pămînt, scaldă cu lumina lui acele astre care se află deasupra Pămîntului și de aceea luminozitatea proprie acestor stele dispare, împiedecată de către razele Soarelui de a se propaga. Dimpotrivă, acele astre care sînt acoperite de umbra Pămîntului, așa ca să nu mai fie scăldate de lumina Soarelui, ei bine, lumina proprie acestora este vizibilă, și aceasta este deci Calea Lactee[165] AËT. III, 1, 6 (D. 365, Despre Calea Lactee) Democrit este de părere că puzderia de stele mici și apropiate, luminîndu-se reciproc din cauza desimii lor, provoacă o luminozitate comună. ACHILL., *Isag.* 24 [p. 55, 24 M., *Despre galaxie*] Unii filosofi sînt de părere că galaxia (Calea Lactee) reprezintă o aglomerare de stele extrem de mici, care nouă ne apare formînd un singur tot, datorită distanței dintre cer și pămînt, ca și cum cineva ar lăsa să cadă nenumărate frînturi fine de sare.

92. ALEXANDROS DIN APHRODISIAS, la ARISTOTEL, *Meteor.*, p. 26, 11 [cf. Anaxagoras A 81] Relativ la comete, Anaxagoras și Democrit afirmă că astrul numit „cometă" n-ar fi altceva decît „coapariția (σύμφασις) planetelor". Planetele sînt cele ale lui Kronos, Zeus, Afrodita, Ares și Hermes[166]. Acestea, de cîte ori vin în apropiere unele de altele, lasă impresia că parcă s-ar atinge între ele și că ar forma un singur astru, așa-zisa „cometă". Prin urmare denumirea de „coapariție" (σύμφασις) semnifică imaginea (φαντασία) care rezultă din convergența tuturor celorlalte ⟨apariții individuale⟩, astfel dispuse în mersul lor încît ea parc că provine de la o singură sursă (ἐξ ἑνός). SENECA, *Nat. Quaest.* VII, 3, 2 Pînă și Democrit, cel mai subtil

dintre toți ⟨filosofii⟩ antici, declară ⟨referitor la comete⟩ că el bănuiește existența mai multor stele rătăcitoare ⟨decît știm noi⟩, dar nu precizează nici numele nici numărul lor, de vreme ce pe atunci nu erau încă bine cunoscute nici orbitele celor cinci planete.

93. AËTIUS III, 3, 11 (D. 369) După Democrit, tunetul rezultă dintr-o îngrămădire de elemente variate[167], care-și croiesc cu violență drum în jos prin massa norilor ce-o înconjoară. Fulgerul n-ar fi altceva decît ciocnirea norilor, fenomen în care corpurile generatoare de foc[168], strînse laolaltă[169], în urma frecării unele de altele, traversează intervalele goale trecînd prin ele ca printr-o sită. Trăsnetul rezultă — așa cum scrie însuși Democrit — atunci cînd corpurile generatoare de foc își croiesc cu forța drum, deoarece sînt mai curate, mai ușoare, de factură egală între ele și totodată strîns unite; atunci însă cînd cade din cer un vîrtej de foc (πρηστήρ), înseamnă că se produc aglomerări de foc, sfîșiate de nenumărate goluri, dar circumscrise în spațiile unde nu întîmpină nici o rezistență (spații goale, vid) și, prin amestec cu tot felul de alte substanțe, capătă astfel aspectul unor corpuri aflate în propriile lor învelișuri membranoase. Prin vălmășagul care rezultă, massa de foc cade vertiginos spre pămînt[170].

93 a. SENECA, *Nat. Quaest.* V, 2 Democrit spune: cînd într-un spațiu gol îngust se găsesc multe corpuri extrem de mici (pe care el le numește „atomi")*, urmează apariția vîntului. Dimpotrivă, acesta nu se produce cînd starea atmosferei este calmă și liniștită, cînd în mult spațiu gol se află puține corpuri mici. Căci, așa cum într-o piață sau într-un tîrg, atîta vreme cît este lume puțină, circulația este normală, atunci cînd mulțimea se înghesuie într-un loc îngust, se produce îmbulzeală, oamenii împingîndu-se și ciocnindu-se unii pe alții. Tot astfel se petrec lucrurile în atmosfera de care noi sîntem înconjurați; de îndată ce într-un spațiu restrîns se aglomerează multe corpuri, în mod necesar aceste corpuri se ciocnesc unele de altele, se izbesc și se resping, se produc agregări și aglomerări din care rezultă vînt. Procesul se naște atunci cînd corpurile

* Nu există termenul de atom în textele rămase de la Democrit, nici nu figurează în terminologia filosofului.

care luptau între ele se aștern pe pămînt prin înclinarea lor într-o singură direcție, după o lungă și nedecisă oscilație. Cînd dimpotrivă, într-un spațiu vast se află doar puține corpuri, acestea n-au de ce să lovească sau să fie împinse[171].

94. AËTIUS III, 10, 5 (D. 377 — Despre forma Pămîntului) După Democrit, are forma unui disc lat și scobit în interior ... ; (ar mai spune că e ca un disc) alungit. Cf. Anaxagoras A 87 și Democrit B 15[172].

95. AËTIUS III, 13,4 (D. 378) Democrit ⟨spune că⟩ la începuturi Pămîntul rătăcea de colo pînă colo din cauza micimii și a lipsei lui de greutate. Cu timpul însă a devenit mai dens și a sporit în greutate[173], rămînînd astfel fixat într-un anumit loc.

96. — — 12,2 (D. 377) Democrit ⟨pretinde⟩ că deoarece partea sudică a atmosferei terestre este mai puțin consistentă, Pămîntul s-a înclinat în această parte atunci cînd și-a mărit volumul[174]. Într-adevăr, partea nordică a atmosferei este plină de rigiditate iar cea sudică, în schimb, este mai puțin rigidă. De aici rezultă că Pămîntul înclină spre această parte, mai propice vegetației și roadelor.

97. ARISTOTEL, *Meteorol.* II, 7, 365 a 1 Democrit[175] spune că atunci cînd Pămîntul, plin de apă, primește din belșug altă apă, provenită din ploi, atunci, din această cauză, se zguduie. Cînd apa prisosește, pentru că părțile scobite ale Pămîntului nu o mai pot reține, ea își găsește în mod forțat un drum și provoacă un cutremur. Cînd se evaporează și se retrage, căzînd din locurile prea pline în cele goale, această schimbare de loc a apei produce ⟨de asemenea⟩ cutremure[176].

98. SENECA, *Nat. Quaest.* VI, 20 [din Poseidonios] (1) Democrit crede că există mai multe [cauze ale cutremurelor]. Și anume, el spune că mișcarea scoarței se produce fie la suflul vîntului, fie din infiltrarea apei, uneori din amîndouă aceste cauze. Iată cum își dezvoltă el gîndirea: „o anumită parte a Pămîntului este concavă[177]; în această parte apa se revarsă cu mare forță. O cantitate din această apă este ceva mai fluidă și mai ușoară decît restul. Cînd ea este respinsă de presiunea unui element mai greu, se răspîndește cu forță pe Pămînt și îl face să se miște. Căci apa nu poate să se reverse fără să producă cutremurul

acelei părți de Pămînt asupra căreia năvălește ... (2) De îndată ce apa s-a adunat într-un anume loc și s-a ajuns la un preaplin, își caută loc într-o anumită parte și își deschide drum, mai întîi prin forța greutății ei, apoi prin impulsul năvalnic cu care țîșnește. Desigur, apa, care a fost multă vreme închisă, poate să-și croiască drum numai pe o pantă, în nici un caz pe un plan orizontal; dar ea nu cade fără să producă cutremure ale acelor părți ale Pămîntului prin care trece sau în care se prăbușește (3). Se mai întîmplă și ca apa să se acumuleze în cine știe ce loc, în timpul procesului de revărsare. Atunci, forța curentului se întoarce împotrivă iar apa izbucnește peste pămîntul compact din jur, azvîrlindu-l spre partea în care presiunea este mai puternică. Afară de aceasta, se mai întîmplă și ca pămîntul să se prăbușească dacă se afînează, prin lichidul acumulat în subsol[178] și întregul strat din interior se degradează. Atunci, acea parte a solului asupra căreia s-a revărsat massa de apă ajunge la rîndul ei sub o foarte puternică presiune. (4) Suflul vîntului, pe de altă parte, biciuiește adesea valurile și, cînd se întețește, contribuie și el la zguduirea acelei părți de Pămînt spre care a mînat apele învolburate. Alte dăți pătrunde și în cavitățile terestre și, tot căutîndu-și o ieșire, pune totul în mișcare. În măsura în care se întîmplă ca Pămîntul să aibă anumite zone pe unde pătrunde vîntul, suflarea vîntului poate fi mult prea slabă pentru ca el să fie eliminat, însă și destul de puternică pentru ca Pămîntul să nu poată rezista la impactul și la repeziciunea ei.

99. AËTIUS IV, 1, 4 (D. 385; *Despre creșterea Nilului*) Drept cauză a creșterii apelor Nilului[179] Democrit consideră topirea zăpezilor din ținuturile așezate spre miazănoapte, odată cu solstițiul de vară, fenomen în care vaporii de apă se strîng laolaltă și formează nori. Norii sînt mînați de vînturile etesiene spre sud, îndeosebi spre Egipt[180], și aci se descarcă în ploi torențiale prin care se umflă atît apele lacurilor cît și ale Nilului ... [O altă explicație la *Schol. Apollonios din Rhodos* IV, 269 și urm. Wendel: „Democrit ...filosof al naturii, este încredințat că apele Nilului se umflă din cauza revărsării mărilor sudice"[181]].

99 a. *Papirusul din Hibeh* 16, p. 62 Grenfell-Hunt [este scris pe vremea lui Ptolemeu Filadelful; se presupune că aparține lucrării lui Teofrast, *Despre ape*[182]; vezi Diog.

Laërt. V, 45; cf. Anaxagoras fr. A 90 și Metrodoros din Chios, fr. A 19] col. 1. Există o diversitate de păreri asupra ori-⟨ginii apei sărate marine⟩. Unii sînt de părere că ar fi un rest din elementul lichid primitiv, rămas după ce s-a produs o ⟨evaporare masivă a apelor⟩; alții, că ar fi o emanație a pămîntului ... Democrit formulează o părere asemănătoare cu cea a acelora[183] care așază ⟨formarea apei sărate din elemente care se află în pămînt⟩, de exemplu săruri și nitrați [lacună de 5 rînduri] ... (2) El spune că în substanța lichidă, după depunerea putrefacțiilor, cele asemenea se apropie de cele asemenea lor[184], precum se petrec lucrurile și în tot Universul; că așa s-a născut marea și toate celelalte sărături, și anume datorită faptului că cele de același fel se alătură unele de altele. Că marea este formată din elemente asemănătoare este evident și din alte dovezi. Căci nici tămîia, nici sulful, nici silphium[185], nici alaunul (piatra acră), nici asfaltul, nici tot ceea ce este important și miraculos nu se găsesc pretutindeni pe pămînt. Prin urmare, dacă nu altceva, ne stă la îndemînă, să luăm în considerare de ce acel Democrit, care consideră marea drept o parte a Universului, afirmă că **în același chip s-au născut și lucrurile minunate și fenomenele cele mai surprinzătoare care se găsesc în natură**[186], deoarece pe pămînt nu dai de multe deosebiri. Căci, pentru cel ce face ca diferențele de gust să fie condiționate de forma atomilor — și anume gustul sărat prin atomi mari și colțuroși — nu este ilogic să admitem că sarea s-a format și pe pămînt în același chip ca și în mare?[187].

100. ARISTOTEL, *Meteorol.* III, 3, 356 b 4 Trebuie să vorbim despre conținutul în sare al mării, și anume, dacă acesta rămîne mereu același sau dacă nu a fost sau nu va fi la fel cu cel de azi, ci, eventual, s-ar putea să și nu fie[188]; căci așa gîndesc unii învățați. Pe cît se pare, există doar un singur punct asupra căruia părerile converg și anume că marea s-a născut, dacă se admite cumva că întregul Univers s-a născut. Într-adevăr, ⟨acești învățați⟩ sînt de acord că marea s-a ivit odată cu apariția Universului. De aici însă reiese că, ⟨dacă admitem⟩ că Universul este veșnic, același lucru trebuie să-l admitem și pentru mare[189]. Așadar, părerea că ⟨marea⟩ scade în volum, cum spune Democrit, și că în cele din urmă va dispare, nu se

deosebește întru nimic de [părerea aceluia] ce crede în poveștile lui Esop. Căci Esop (vezi fabula 19, Halm) a povestit cum Charybda sorbind ⟨apa mării⟩ lacom în două înghițituri, a făcut mai întîi să se vadă șirurile de munți, apoi insulele și, în sfîrșit, trăgînd ultima înghițitură, tot uscatul. Cf. Empedocles A 66.

---

101. ARISTOTEL, *De anima* I, 2, 404 a 27 Nu desigur, în sens absolut, cum spune Democrit. După acesta, sufletul (ψυχή) și gîndirea (νοῦς) sînt absolut unul și același lucru[190] [cf. Parmenides A 45]. Adevăr este ceea ce apare. De aceea aprobă el pe Homer cînd spune: „Hector zăcea acolo, dar mintea lui era în altă parte (ἀλλοφρονέων)"[191]. În acest context poetul nu atribuie gîndirii (νοῦς) capacitatea de a cunoaște adevărul, ci identifică sufletul cu rațiunea ... 405 a 5 Unii filosofi sînt convinși că sufletul este foc, deoarece focul este cel mai subtil și mai incorporal (μάλιστα ἀσώματον) dintre elemente; că el se mișcă și că el, dintru început, pune pe celelalte toate în mișcare. Democrit însă a arătat cu lux de amănunte de ce are sufletul aceste două însușiri*: pentru că sufletul este unul și același lucru cu gîndirea. Și acest „lucru" aparține corpurilor primare, indivizibile (atomii), iar mobilitatea o are datorită subtilității acestora și a configurației lor. El spune că dintre toate configurațiile cea de formă sferică e cea mai mobilă și că tocmai această formă o au atomii gîndirii (νοῦς) cît și ai focului[192]. PHILOP. la acest loc, p. 83, 27; el [Democrit] spune că focul este incorporal, dar nu total incorporal (căci nimeni dintre filosofi nu susține așa ceva), ci doar că apare ca cel mai puțin incorporal printre corpuri, datorită subtilității particulelor sale.

102. AËTIUS IV, 3, 5 (D. 388; *Despre suflet*) Democrit ⟨numește⟩ sufletul o unire din acele ⟨elemente⟩ de foc pe care nu le putem cunoaște decît pe cale rațională și care au o configurație sferică; substanța[193] lor este focul, ceea ce ar însemna ⟨că sufletul⟩ este de natură corporală.

103. MACROBIUS, *In somn. Scip.* I, 14, 19 (despre suflet) Democrit susține că sufletul nu este altceva decît un

---

* Cele două însușiri sînt înțelese de interpreți în chipuri variate: subtilitate și capacitate motorie; cognoscibilitate și mobilitate; mai probabil, mobilitate proprie și funcție motorie (I. B.).

suflu difuzat ⟨în corp⟩ de către atomi, de o mobilitate atît de mare încît sînt capabili să străbată întregul corp.

104. ARISTOTEL, *De anima* I, 3, 406 b 15 Unii filosofi susţin că sufletul ar avea şi capacitatea de a mişca corpul în care se află, întocmai cum se mişcă el însuşi[194]. Aşa crede, spre exemplu, Democrit, care spune ceva foarte asemănător cu poetul comic Philippos[195] [II, 172, fr. 22 Kock]; acesta susţine în adevăr că Dedal a făcut să se mişte statuia de lemn a Afroditei, turnînd înăuntrul ei mercur. Cam în acelaşi fel se exprimă şi Democrit cînd afirmă că atomii de formă sferică, indivizibilă, din cauza proprietăţii lor de a nu rămîne niciodată în stare de repaos[196], antrenează astfel şi mişcă întregul corp.

104 a. — — I, 5, 409 a 32 Democrit spune că întreg [corpul] este mişcat de suflet ... în cazul însă* că admitem prezenţa sufletului în orice corp sensibil, atunci ar fi necesar să admitem că în el se găsesc de fapt două corpuri, dacă sîntem de acord că sufletul este un corp.

105. AËTIUS IV, 4, 6 (D. 390; probabil, după un izvor epicureic) Democrit şi Epicur [fr. 311—313 Us.] sînt încredinţaţi că sufletul are două părţi[197]: partea raţională îşi are sediul în torace, iar cealaltă, lipsită de raţiune, este răspîndită în toată constituţia corpului. IV, 5, 1 (D. 391 Theodoretos) Hippocrates, Democrit şi Platon [*Tim.* 69 C] sînt de părere că sediul raţiunii (τὸ ἡγεμονικόν) se află în creier. PHILOPONOS, *De anima*, p. 35, 12 o părere contrară: după Democrit, [sufletul] nu este divizat în părţi şi nu este înzestrat cu capacităţi multiple (πολυδύναμον); el spune că **gîndirea raţională şi capacitatea de percepţie sînt unul şi acelaşi lucru** şi că aceste funcţii îşi au izvorul într-o singură însuşire[198].

106. PSEUDO-ARISTOTEL, *Despre respiraţie*** IV, 471 b 30 Democrit este de părere că inspiraţia are un anumit efect asupra celor ce respiră, şi anume el precizează că prin inspiraţie este oprită izbucnirea sufletului afară ⟨din corp⟩. Cu toate acestea, nu aflăm nici un cuvînt despre modul

---

* Aici avem replica aristotelică; o consemnăm totuşi deoarece pune mai clar în evidenţă teza democritică pe care o combate (I.B.)

** Inclus tradiţional în *Parva naturalia*, micul tratat *Despre respiraţie* nu aparţine însă lui Aristotel (în acest sens, O. Hamelin) (I.B.)

în care natura a creat acest proces fiziologic în vederea menționatului scop. Căci, întocmai ca și alți filosofi ai naturii *(physikoi)*, nici Democrit nu se preocupă de cauza ⟨finală a⟩ acestui proces. Spune însă că sufletul și caldul ar fi unul și același lucru, și anume configurații (atomi) primordiale sferoide. Atunci cînd acestea sînt presate laolaltă de ⟨mediul⟩ inconjurător care le împinge spre exterior, atunci inspirația — afirmă Democrit — le vine în ajutor. Căci în atmosferă se află o mare mulțime de asemenea [sferoizi] pe care el îi numește gîndire (νοῦς) și suflet (ψυχή). Dacă deci omul inspiră și prin aceasta trage aerul în piept, acești ⟨corpi sferoizi⟩ pătrund odată cu aerul și astfel, prin acțiunea lor de a contracara expirația, opresc sufletul care se găsește în viețuitoare să scape în afară. Iată deci cum în procesul de inspirație și expirație se află și pricinile vieții și ale morții [cf. Leuc. A 28]. Atunci cînd elementul* care înconjură ⟨sufletul⟩ cîștigă în forța prin care presează ⟨sferoizii din care este alcătuit sufletul⟩ și cînd nimic din ceea ce vine din afară nu mai poate să pună capăt acestei acțiuni, atunci, în lipsa capacității de a respira, intervine moartea celor ce au viață. Căci moartea nu-i nimic altceva decît procesul de părăsire a corpului de către acești corpi ⟨sferoizi⟩ în urma presiunii exercitată asupra lor de mediul înconjurător[199]. Cauza însă, datorită căreia absolut toate ființele vii trebuie să moară — nu așa, la voia întîmplării, ci în mod natural, de bătrînețe, sau nu de moarte bună, prin accident, ei bine, această cauză Democrit nu o expune.

107. SEXTUS VII, 349 Alții, printre care se află și adepții lui Democrit sînt de părere că puterea de a înțelege (διάνοια) este răspîndită în tot organismul[200].

108. LUCRETIUS III, 370—373 În această privință să nu-l urmezi pe divinul Democrit după părerea căruia ⟨corpii⟩ primordiali *(primordia)* ai corpului și ai sufletului se află așezați alături, și anume alternînd, unul de un fel, celălalt de altul, alcătuind, prin înlănțuire, mădularele.

109. AËTIUS IV, 7, 4 (D. 393) Democrit și Epicur consideră [sufletul] pieritor și că, împreună cu el, piere și corpul.

* Corpul omenesc? (Schmidt), aerul? (Capelle).

110. SEXTUS VII, 369 [vezi mai sus 59 B]. Cf. Anaxagoras, fr. B 21 a Unii filosofi, cum ar fi cei care aparțin școlii lui Democrit, neagă ‹adevărul› celor percepute prin simțuri[201].

111. SEXTUS VII, 140 [după B 11]; cf. Anaxagoras, fr. B 21 a Diotimos[202] spunea că, după [Democrit], există trei criterii ‹ale cunoașterii›: 1. pentru abordarea fenomenelor inaccesibile simțurilor, perceperea[203]; 2. pentru cercetare, conceptele ...; 3. pentru a stabili ce trebuie acceptat și ce nu, registrul afectelor (τὰ πάθη). Căci trebuie să alegem ceea ce corespunde înclinației noastre și să respingem ceea ce ne repugnă[204].

112. ARISTOTEL, *Metaph.* III, 5, 1009 b' Apoi, multe alte vietăți din regnul animal, care sînt sănătoase, despre unele și aceleași lucruri au impresii senzoriale contrarii față de ale noastre, oamenii. Să se observe că pînă și fiecare individ, în raport cu sine însuși, nu poate avea mereu aceleași impresii în conformitate cu datele simțurilor[205]. Nu se poate deci ști ce este adevăr și ce este fals din cele ce percepem. Căci nimic nu este mai adevărat decît altceva, cel mult poate fi tot atît de adevărat. Și din această cauză, susține Democrit, fie că **nimic nu este adevărat** din cele ce percepem sau că **adevărul ne rămîne ascuns** (ἄδηλον). Cu toate acestea*, prin postulatul că percepția și cunoașterea rațională (φρόνεσις) sînt una și aceeași, el susține că aceasta din urmă nu este altceva decît o mutație (ἀλλοίωσις) ‹a percepției› și că, în mod necesar, cele percepute pe cale senzitivă sînt adevărate[206].

113. PHILOPONOS (la ARISTOTEL, *Despre suflet* I, 2, 405 a 25 și urm.), p. 71, 19 și urm. Dacă, așadar, ei susțin că rațiunea (ὁ νοῦς) pune totul în mişcare, de unde scot atunci că mişcarea este proprie și sufletului? Da, așa spune Aristotel. Ei presupun că sufletul și rațiunea sînt unul și același lucru, cum, de exemplu, afirmă și Democrit**. Cu toate că nu găsim direct exprimat în scrierile lor că rațiunea și sufletul sînt unul și același lucru, Aristotel stabilește acest fapt printr-un silogism. Căci Democrit — argu-

* Am preferat conjectura lui Kranz ὁμῶς, acceptată și de S.I. Luria (*op. cit.*, p. 43).

** Extras suprimat de Capelle (*ed. cit.*, p. 440), deoarece Philoponos atribuie lui Democrit o doctrină care aparține lui Protagoras.

mentează Aristotel — este mai mult decît evident că așa înțelegea lucrurile. El susținea fățiș că adevărul și înfățișarea lui (aparentul, τὸ φαινόμενον) sînt unul și același lucru și că adevărul nu diferă cu nimic de aparentul perceput pe cale senzorială; pentru fiecare ⟨dintre noi⟩ aparentul și opinia reprezintă adevărul, așa cum susținea și Protagoras[207]. Diferența dintre ei, dacă stăm să judecăm drept, este totuși mare, ținînd seama că senzația (ἡ αἴσθησις) și reprezentarea (ἡ φαντασία)[208] se raportează la aparent iar rațiunea (inteligența, ὁ νοῦς), la adevăr [cf.B 11]. Prin urmare, dacă rațiunea descoperă adevărul (ἡ ἀλήθεια), sufletului îi este rezervată doar înfățișarea lui (aparentul), adevărul însă, fiind unul și același cu aparentul, după cum crede Democrit; în acest caz rezultă că și rațiunea este una și aceeași cu sufletul[209]. Așa cum stă rațiunea față de adevăr, tot așa stă și sufletul față de aparent. Prin urmare, și invers, după cum stă aparentul față de adevăr, tot așa stă și rațiunea față de suflet. În concluzie, dacă aparentul și adevărul sînt unul și același lucru, rezultă că și rațiunea este una și aceeași cu sufletul.

114. SEXTUS VII, 389 Nu se poate susține că orice reprezentare („închipuire") este adevărată — din pricina posibilității de a se inversa afirmația, așa cum au făcut Democrit și Platon în controversă cu Protagoras. În acest caz, dacă orice reprezentare ar fi adevărată, atunci adevărată este și afirmația că „nu orice reprezentare este adevărată în conformitate cu ceea ce reprezintă". Și ca atare, afirmația că orice reprezentare este adevărată se dovedește a fi falsă[210].

115. AËTIUS IV, 10, 5 (399; cîte simțuri există?) Democrit susține că există mai multe percepții senzoriale decît lucrurile pe care le putem percepe*; dacă nu procedezi prin analogie [?] lucrurile sensibile datorită cantității lor, îți rămîn ascunse. Cf. Lucret. IV, 800; pentru că imaginile sînt extrem de fine ... sufletul nu le poate percepe cu claritate.

116. — IV, 10, 4 (D. 399) Democrit susține că există mai multe simțuri [decît cinci][211], manifestate la viețui-

* În sensul disproporției între numărul percepțiilor și cel al obiectelor din realitate.

toarele necuvîntătoare, la înțelepți și la zei. Cf. Simpl., *De anima*, p. 173, 7; cf. fr. A 78.

117. — IV, 4, 7 (D. 390) Democrit susține că toate au un suflet oarecare, pînă și leșurile. De aceea, în chip evident, ele sînt mereu însoțite de un oarecare grad de căldură și simțire chiar după ce au pierdut cea mai mare parte din căldură[212] [cf. 9, 20]. ALEXANDROS, *Top.* 21, 21 cadavrele au puterea de a percepe, după cum consideră Democrit. Cf. fr. A 160.

118. CICERO, *Epist.* XV, 16, 1 (către Cassius Longinus) Nu știu cum se face că atunci cînd încep să-ți scriu ceva, parcă ai fi de față (*neque id* κατ' ειδώλων φαντασίας și anume fără apariția unor imagini), cum susțin noii tăi amici, care cred că διανοητικὰς φαντασίας (reprezentările minții) pot fi provocate de „vedeniile" (*spectris*) lui Catius, căci, precum știi, Catius, din ținutul insubrilor, filosoful epicureu care a murit de curînd, numea *spectra* ceea ce Epicur, și înaintea acestuia Democrit numeau εἴδωλα (imagini, mulaje). Dacă într-adevăr ochii pot fi loviți de aceste „chipuri", pentru că vrei, nu vrei*, pătrund înăuntru[213], totuși, nu pot înțelege cum sufletul (*animus*) poate fi impresionat. Va trebui să-mi explici, cînd vei veni la mine, ⟨cu urarea⟩ bine sănătos.

119. ARISTOTEL, *De sens.* 4, 442 a 29 Democrit și cei mai mulți filosofi ai naturii (physiologi), cîți vorbesc despre percepția senzorială săvîrșesc un lucru cu totul absurd, căci admit că tot ceea ce este perceput (τὰ αἰσθητά) este urmarea unei atingeri[214]. Dacă așa ar sta lucrurile, este evident că fiecare din celelalte percepții este un fel de atingere (ἁφή). THEOPHR., *De causa pl.* VI, 1, 2 Acest lucru mai întîi de toate necesită o examinare atentă, și anume dacă trebuie să luăm în considerare senzațiile („afecțiunile") gustative rezultate din percepții sau, așa cum credea Democrit, configurațiile atomilor din care sînt alcătuite fiecare.

120. SIMPL., *De caelo*, p. 564, 24 Democrit, după cîte povestește Teofrast în *Physica* [*Phys. opin.*, fr. 13; D. 491][215], dîndu-și seama că procedau în mod simplist cei care raportau cauzele la cald și la rece și la alte fenomene

---

* *Velis* ⟨*nolis*⟩.

asemănătoare, s-a ridicat pînă la teoria despre atomi, întocmai cum au făcut și pythagoreii cu teoria despre suprafețe[216], considerînd configurațiile și mărimile (τὰ σχήματα καὶ τὰ μεγέθη) drept cauze ale căldurii și ale frigului; cele ce se dezagregă și se dispersează suferă acțiunea simultană a căldurii 〈asupra lor〉 iar cele ce se strîng laolaltă și devin dure, acțiunea frigului[217].

121. ARISTOTEL, *De sens.* 2, 438 a 5 Democrit, cînd afirmă că apa este aceea datorită căreia noi putem vedea[218], vorbește foarte bine; cînd însă crede că simțul văzului este o reflectare a obiectelor, greșește ... Nu-i mai puțin adevărat că, în general, despre imaginile reflectate (τὰ ἐμφαινόμενα) și despre reflectare (ἀνάκλασις) nu se știa prea mult. Ciudat este și faptul că nu i-a venit în gînd să-și pună problema de ce numai ochiul „vede", dar nici unul din celelalte 〈organe de simț〉 în care se reflectă imaginile (τὰ εἴδωλα).

122. — *De anima* II, 7, 419 a 15 Democrit nu are dreptate cînd este de părere că atunci cînd spațiul 〈dintre cel ce percepe un obiect prin văz și acel obiect〉 este liber putem vedea pînă și o furnică ce s-ar afla pe firmament[219].

123. — *De gener. et corrup.* I, 2, 316 a De aceea neagă [Democrit] existența în sine a culorii; 〈după părerea lui〉, culorile apar în funcție de schimbarea poziției 〈atomilor〉[220].

124. AËT. I, 15, 11 (D. 314) Unii filosofi, dimpotrivă, pretind că toți atomii, fără deosebire, sînt fără culoare și că acești 〈atomi〉, lipsiți de calitatea culorii, ne apar cu anumite nuanțe percepute doar de ochii minții (τὰ λόγῳ θεωρητά)[221].

125. — I, 15, 8 (D. 314) Democrit pretinde că de la natură nu există nici o culoare; căci elementele (τὰ στοιχεῖα) nu au calitatea (culorii), nici cele solide (τὰ ναστά), nici vidul. Agregările lor (τὰ συγκρίματα) însă se înfățișează colorat datorită rînduielii reciproce[222] în care sînt așezate 〈elementele〉 (διατιγή) configurației (ῥυθμός) și direcției (προτροπή) lor, ceea ce revine a spune: ordinea (τάξις), configurația (σχῆμα) și poziția (θέσις). În conformitate cu acești factori diferențiali se nasc reprezentările de culoare. Aceste reprezentări de culoare sînt în număr de patru: alb, negru, roșu și galben[223].

126. ARISTOTEL, *De sens.* 4, 442 b 11 După opinia lui [Democrit] culoarea albă este netedă (dulce) iar cea neagră

aspră[224]. Gusturile le reduc la configurația atomilor ⟨din gusturile bolului alimentar⟩ (οἱ χυμοί). Cf. fr. A 135 (65).

126 a. PORPHYRIOS, *In Ptolem. Harm.*, p. 32, 6 Düring ... după cum simțul văzului trimite vederea asupra subiectului difuzînd-o — așa cum susțin învățații — și astfel se produce percepția acelui subiect prin reflectare, tot așa se petrec lucrurile și cu auzul, sau, cum se exprimă Democrit, ⟨organul auzului este⟩ un **recipient al cuvintelor,** unde sunetul rămîne închis întocmai ca într-un vas. Sunetul pătrunde în ⟨cavitatea urechii⟩ și se scurge încet[225]; iată dar de ce noi mai repede putem vedea decît auzi. Fulgerul și tunetul se produc deodată, fulgerul îl vedem imediat, în schimb tunetul nu-l auzim sau îl auzim mult mai tîrziu. Așa ceva se întîmplă nu din alt motiv, ci numai pentru că lumina vine direct în contact cu organul nostru de văz și, dimpotrivă, tunetul, care afectează auzul, ⟨e perceput⟩ în timpul cînd este captat ⟨de auz⟩.

127. *Schol.* la DIONYSIOS THRAX, p. 482, 13 Hilgart. Epicur și Democrit și stoicii pretind că sunetul vocii este corporal.

128. AËT. IV, 19, 13 (D. 408; despre sunetul vocii, probabil din Poseidonios) Democrit pretinde că ⟨prin sunet⟩ și **aerul se răspîndește sub formă de corpuri (atomi) de formă egală** și că se învîrtește împreună cu particulele (sfărîmăturile, θραύσματα) rezultate prin ⟨vibrația⟩ vocii[226]. „Gaița la gaiță trage"[227] și mereu, după voia divinității, „asemănătorul la asemănător trage"[228]. Într-adevăr, și pe țărmurile mării pot fi văzute laolaltă, strînse la un loc pietricele de aceeași formă; iată ici pietricele rotunde, iar colo, de o formă alungită. Și la semănat se adună laolaltă ⟨semințe⟩ **de o formă egală,** așa că fasolea și mazărea cresc fiecare aparte. La tot ce-am spus s-ar putea obiecta: cum se face că un număr mic de particule (sfărîmături), purtate de vînt, sînt în stare să umple un stadion unde încap mii de oameni? Cf. B 164.

129. THEOPHR., *De causa pl.* VI, 1, 6 Democrit stabilește fiecărei umori (fiecărui suc, gust, [χυμῷ], din bolul alimentar) o anumită „configurație" (σχῆμα) ⟨a atomului⟩[229]; el este de părere că dulcele (resp. atomul care provoacă gustul dulce) este rotund și de mărime potrivită; acrul-astringent (τὸ στρυφνόν) este de o formă mare, aspru, cu

multe colțuri, fără contur rotunjit; acrul-ascuțit (acid), (τὸ ὀξύ), după cum își are și numele, are muchii ascuțite; gustul caustic ⟨provine din atomi⟩ rotunzi, subțiri, unghiulari și încovoiați; cel sărat ⟨din atomi⟩ unghiulari, de mărime medie, cu suprafețe oblice și de proporții egale; cel amar ⟨din atomi⟩ rotunzi, netezi, avînd oblicitate uniformă, de mărime redusă; gustul gras ⟨din atomi⟩ subțiri, rotunzi și mici [cf. A 135, 67].

130. — — VI, 2, 1 (polemică cu Democrit). S-ar putea ușor conveni că toate acestea, așa cum s-a spus, se datorează lor (atomilor). Democrit, analizînd astfel deosebirile dintre potențele lor active (αἱ δυνάμεις), își închipuie că stabilește cauzele[230] prin care un anume suc (χυμός) irită, usucă și strînge gura pungă iar un altul o liniștește, o desfată, o satisface; altul, în sfîrșit, provoacă secreția glandelor salivare, se împrăștie și prezintă alte efecte de acest fel. ⟨Am putea fi de acord cu această teorie⟩ afară dacă cineva și-ar propune să facă o investigație mai amănunțită încă asupra acestor chestiuni, așa încît și subiectul care suferă acțiunea să intre în atenția sa ca un factor activ: căci este necesar să se cunoască nu numai ceea ce acționează (τὸ ποιοῦν)[231], ci și acel ceva asupra căruia se exercită acțiunea (τὸ πάσχον), cu alte cuvinte se ridică întrebarea **dacă unul și același (suc, χυμός) pare sau nu tuturor** la fel după cum susține Democrit. Nimic nu oprește ca ceva ce este dulce pentru noi, altor animale să li se pară amar și ca la fel să fie și pentru celelalte gusturi[232].

131. — — VI, 2, 3 De nesusținut este și teza acelora care vorbesc despre gusturi raportîndu-le la „configurații" (atomi); ci admit că diferența între configurații identice, determinată de micimea sau de mărimea acestora[233], ar duce la efectul că ele nu mai pot avea aceeași potență activă (δύναμις); așadar, ar rezulta că potențialitatea (αἱ δυνάμεις) nu este condiționată de formă (μορφή), ci de volume (ὄγκοι) la care, dacă ⟨ne-am referi⟩, am putea admite, mai degrabă, că influențează acțiunea reciprocă a atomilor; dar a susține că ⟨atomi⟩ asemănători nu au aceeași potențialitate și nu săvîrșesc același lucru este absurd, deoarece potențele se află în „configurații" (atomi); dacă „configurațiile" sînt identice, atunci ele au și un substrat (τὸ ὑπάρχον) identic, cum se petrec lucrurile în toate celelalte [identități]:

132. — — VI, 7, 2 Cineva ar putea fi pus în încurcătură dacă ar lua în considerație teza lui Democrit despre proveniența gusturilor [sucurilor care provoacă gustul] unele din altele. [În acest caz] ar fi necesar sau ca atomii (configurațiile) să se transforme, ⟨să zicem⟩, din contururi neregulate, cu unghiuri ascuțite în contururi rotunde sau, în cazul cînd toți se află laolaltă, [într-o suspensie], cum ar fi cei ai gustului acru-astringent (τὸ στρυφνόν), ai acrului ascuțit (τὸ ὀξύ), ai gustului dulce (τὸ γλυκύ), unii să se despartă (în fiecare suspensie există doar mereu o categorie predominantă, în vreme ce fiecare altă categorie își are particularitățile ei), iar ceilalți să rămînă sau, după o a treia ipoteză, unii să fie eliminați iar alții introduși. Cum este însă imposibil să se producă o schimbare a configurației ⟨atomului⟩ (deoarece acesta este indivizibil și nu suferă schimbări), nu rămîne altceva să admitem decît că unii sînt introduși și alții eliminați sau că unii rămîn iar alții pleacă. Ambele ipoteze sînt însă de neconceput. Este strict necesar să luăm în considerare și factorul care declanșează acest proces și îl săvîrșește (cf. A 57).

133. — *De odor.* 64 De ce oare Democrit stipulează ⟨existența⟩ sucurilor in privința gustului dar nu are aceeași teorie cînd este vorba despre mirosurile și culorile care afectează simțurile respective? Așa ar fi trebuit conform teoriei despre configurații (cf. A 135, 67).

134. SEXTUS, *Pyrrh. hyp.* II, 63 Democrit spunea că gustînd din miere unora li se pare amară iar altora dulce, fără însă ca ⟨în sine⟩ ea să fie nici dulce nici amară.

135. THEOPHR., *De sensu* 49 și urm. (D. 513) (49) Democrit, cînd se referă la percepția senzorială, nu face distincția dacă ea rezultă din contrarii sau din asemănări; dacă el admite că percepția prin simțuri se produce pe calea unei schimbări, s-ar părea că se referă la contrarii, căci ceea ce este asemănător nu se schimbă prin asemănător; iarăși, dacă fenomenul percepției senzitive și simpla schimbare se datorește unei afectări provocată de un factor extern (τῷ πάσχειν), ar fi imposibil — spune el — ca fenomenul „suferinței" să fie provocat de ceva neasemănător; lucrurile stau însă altfel: chiar dacă „suferința" este provocată de ceva diferit, ⟨argumentează el⟩, efectul acțiunii nu este influențat de această deosebire, ci ⟨este hotărît⟩ de

ceea ce este identic (ταὐτόν τι) ⟨în factorul deosebit⟩, prin urmare se produce prin asemănător[234]. Așadar, în această problemă poți face două ipoteze. Democrit încearcă să examineze în parte fiecare din aceste ipoteze.

(50) Văzul îl explică prin reflectarea imaginii[235], despre care are o părere specială: imaginea reflectată nu ajunge de îndată în pupilă, ci aerul care se află între cel ce privește și obiectul privit este „impresionat" (primește o „impresie", τυποῦσθαι) printr-un dublu impuls, echivalat cu o presiune, atît din partea privitorului cît și a obiectului privit; căci din fiecare lucru se desprinde un flux constant. Apoi ⟨aerul impresionat⟩ devenind consistent și impregnat cu o culoare diferită, formează prin reflectare o imagine în ochii care sînt umezi. Ceea ce este compact (τὸ πυκνόν) nu este receptat, dar ceea ce este umed e lăsat să treacă. De aceea, pentru a vedea, ochii umezi sînt mult mai buni decît cei uscați, mai ales în cazul cînd membrana exterioară (ὁ μὲν ἔξω χιτών) este deosebit de fină și densă și dimpotrivă, structurile interioare sînt cît se poate de spongioase (σομφά), lipsite de fibre consistente și dure, de umoare densă și grasă, iar vasele de sînge răspîndite în ochi sînt drepte, fără umiditate, deci apte de a recepta pe măsura lor imaginile imprimate în aer (ἀποτύπωσις). Căci asemănătorul recunoaște cel mai ușor ce-i asemenea lui. (51) Mai întîi de toate, teoria despre această „impresie" a imaginii în aer (ἡ ἀποτύπωσις) nu-și are nici un rost. Căci imaginea imprimată în aer (mulajul), ar trebui, după această teorie, să aibă consistență și să nu se destrame, așa cum afirmă Democrit însuși, care o compară cu o imagine imprimată ⟨într-un material oarecare⟩, cum ar fi o imprimare în ceară[236]. Apoi, ar fi posibil ca această imprimare să se producă mai degrabă pe apă, în măsura în care aceasta este mai consistentă (mai densă). În apă însă, dimpotrivă, se vede mai puțin, deși ar fi trebuit să se vadă mai bine. Admițînd, în general, fără rezerve fluxul formelor corporale, ca în acele scrieri despre imagini (τὰ εἴδη), la ce bun să mai introducă și noțiunea de „impresie" (ἀποτύπωσις)? Simulacrele singure (τὰ εἴδωλα) pot forma imagini. (52) Dar, dacă așa se întîmplă și aerul presat și condensat poate fi imprimat întocmai ca ceara, se ridică întrebarea: cum și în ce fel se naște imaginea? Este evident că, așa cum se petrec

lucrurile în toate celelalte, imaginea imprimată va sta în fața obiectului văzut. Admițînd o asemenea realitate, este imposibil să existe o imagine și din partea cealaltă, fără întoarcerea (reflectarea) imprimării. Acest lucru se cuvine demonstrat de cineva în stare să dovedească cum se petrece fenomenul. Căci altfel vederea este imposibilă. Pe de altă parte, cînd se văd mai multe obiecte în unul și același loc, cum este cu putință ca în aceeași porțiune de aer să se producă mai multe imprimări? Și iarăși, cum este cu putință ca ele să se vadă reciproc? În mod necesar, imprimările trebuie să se adune la un loc, fiecare făcînd față obiectului de la care emană. Această problemă ar merita să fie cercetată. (53) Mai departe. De ce fiecare nu poate să se privească pe sine? Imprimările ⟨persoanei⟩ sale ar trebui să apară propriilor săi ochi așa cum apar și în ochii celor din preajmă, mai ales dacă ele se află chiar în față, și ar trebui să se petreacă același fenomen ca la ecou; căci ⟨Democrit⟩ susține că vocea se reflectă spre cel ce vorbește: în general, ⟨concepția despre⟩ imprimarea [imaginii] în aer este absurdă. Ar trebui, din cele ce spune, ca toate corpurile să producă imagini prin imprimare și să se producă multe și continue schimbări, ceea ce ar însemna o piedică pentru văz, fapt dealtfel cu totul improbabil. Dacă imaginea imprimată ar persista atunci cînd corpurile nu mai sînt nici vizibile, nici în preajmă, ar trebui să le vedem, dacă nu în timpul nopții măcar ziua. Și totuși, este la fel de puțin probabil ca imaginile să persiste în timpul nopții, cînd aerul este mai rece*. (54) După cît se înțelege, el ar vrea să spună că soarele produce reflectarea îndreptîndu-și lumina sub formă ⟨de raze⟩ spre ochi. **Căci soarele împinge aerul în direcție opusă și tot gonindu-l îl face să devină din ce în ce mai dens.** Această atestare este însă de neadmis ... ca dealtfel și cea potrivit căreia pretinde că percepția senzorială este proprie nu numai ochilor, ci întregului organism[237]. El spune că de aceea ochiul trebuie să aibă părți goale și anumită umezeală tocmai ca să fie cît mai apt la perceperea și transmiterea imaginii în restul organismului. Ilogic este și raționamentul că — după cît se pare — vedem îndeosebi lucruri asemănătoare organului de văz

* Și ca atare mai dens.

(ὁμόφυλα), în timp ce reflectarea se produce prin culori diferite, ca și cînd cele asemănătoare nu se reflectă. Mărimile și distanțele așa cum ne apar ele, deși Democrit a încercat să atace și acest subiect, nu le explică totuși. (55) Așadar, deși despre vedere a vrut să formuleze niște opinii cu totul speciale, s-a oprit mai degrabă în domeniul ipotezelor.

Cît privește auzul, părerile sînt foarte apropiate de cele referitoare la celelalte simțuri. Aerul, năvălind într-o cavitate, produce o mișcare; deși poate pătrunde în mod egal în tot corpul, el intră în cea mai mare măsură și cantitate prin urechi, deoarece pe aici găsește cea mai largă poartă de intrare și **tot aici rămîne pe loc cel mai scurt timp.** Iată de ce restul corpului nici măcar nu-l percepe, ci el se face simțit numai în acest loc. Odată pătruns în organism, aerul se răspîndește cu cea mai mare iuțeală. Sunetul nu-i altceva decît efectul aerului comprimat, care intră năvalnic; după cum în exterior el produce percepția senzorială prin atingere, tot așa se întîmplă și în interior. (56) Auzim cît se poate de clar atunci cînd pielița din exterior (membrana exterioară) este dură, venele golite și, mai ales, cît se poate de uscate, curate de orice obstacole, și anume auzim în tot organismul, cu precădere însă în cap și în organul auzului. Și oasele se cer a fi dure, creierul, de o compoziție potrivită iar zona în care se află creierul cît se poate de uscată. În felul acesta pătrunderea sunetului se produce de o manieră compactă (ἀθρόον), deoarece se efectuează printr-un spațiu larg, care este gol, uscat, fără obstacole. De aceea se și răspîndește iute și uniform în tot corpul, fără să mai fie respins în afară. (57) ⟨Democrit⟩ deci nu se deosebește de alți physiologi[238] cînd este vorba de a determina cu claritate natura sunetului[239]. Este cu totul nepotrivită și singulară ideea că impactul sonor pătrunde în tot corpul și că, atunci cînd pătrunde, se răspîndește peste tot, începînd de la poarta de intrare a urechii (a auzului, ἡ ἀκοή) ca și cînd percepția senzorială ⟨a zgomotului⟩ n-ar fi condiționată numai de auz (αἱ ἀκοαί), ci de corp în întregimea lui; căci, în eventualitatea că ceva ⟨din corp⟩ este afectat ⟨de zgomotul perceput⟩ prin auz, nu înseamnă că prin aceasta s-a produs și un alt act senzorial. Democrit însă presupune așa ceva pentru toate senzațiile deopotrivă, și nu numai

pentru senzații, ci și pentru suflet. Și pentru văz și pentru auz formulează aceleași supoziții, pentru celelalte simțuri însă vorbește aproape la fel cu majoritatea celorlalți filosofi. (58) Cît despre capacitatea rațională[240] se mărginește să spună că ea **se manifestă atunci cînd sufletul este bine proporționat în privința amestecului intern.** Dacă este supraîncălzit sau mult prea rece, se produc modificări supărătoare. Pe acest temei și cei vechi caracterizau foarte bine fenomenul ca fiind „o scoatere din minți"[241]. Este limpede deci că [Democrit] consideră rațiunea drept rezultatul unui amestec aflat în corp, ceea ce pentru el echivalează cu afirmația consecventă sistemului său că **sufletul este un corp**[242]. Despre senzații și gîndirea rațională acestea sînt cu aproximație opiniile în viziunea înaintașilor noștri. (59) Referitor la cele percepute prin simțuri, care este natura lor și cum sînt ele alcătuite, ceilalți filosofi trec acest lucru cu vederea. [Urmează considerații asupra lui Anaxagoras. Vezi Anaxagoras A 70]. (60) Democrit și Platon asupra celor mai multe probleme despre percepție sînt de acord, deoarece au definit fiecare simț în parte; cu diferența că Platon nu neagă realitatea datelor sensibile, în timp ce Democrit raportează toate senzațiile exclusiv la afecțiunile senzoriale. De care parte se află adevărul este o chestiune de care nu ne ocupăm aici. Să încercăm însă a arăta cît de departe au împins cercetările fiecare din cei doi filosofi, cum anume își formulează ei reperele și care este orientarea generală a cercetării lor. Democrit nu se referă în același fel la toate senzațiile, ci pe unele le explică în raport cu mărimea, pe altele potrivit configurației [atomilor], iar pe altele în conformitate cu ordinea (τάξις) și poziția (θέσις). Platon, în schimb, raportează aproape toate calitățile sensibile la „afectări" și la percepții. Impresia este că fiecare în parte își contrazice propria-i ipoteză. (61) Democrit postulează afectările drept rezultat al stării senzoriale, dar procedează la determinarea naturii lor obiective; Platon, luîndu-le în considerare prin raportare la substanțe, le postulează în funcție de datele senzoriale[243].

Democrit deosebește greul de ușor pe temeiul mărimii ⟨configurației⟩. Dacă fiecare substanță ar putea fi separată în chip absolut, și știind că deosebirea ⟨specifică⟩ e determinată de configurație (κατὰ σχῆμα), în acest caz ar

dobîndi greutate (σταθμός) în conformitate cu mărimea[244]. În amestecuri, **cea mai ușoară substanță este aceea care include cît mai mult vid.** Așa s-a exprimat Democrit în unele locuri. (62) În altele însă, ușorul îl înfățișează pur și simplu ca fiind ceva subtil. La fel procedează și cînd vorbește despre tare și moale. Ceea ce este tare este totodată și dens, iar ceea ce este moale, este afînat într-o măsură mai mare sau mai mică. Toate aceste variații se explică în conformitate cu premisele expuse. Diferența constă în poziția și repartiția internă a spațiilor vide atît in ceea ce este tare sau moale, greu sau ușor. De aceea, mai dur este, de exemplu, fierul, și mai greu, plumbul. Căci fierul, cu o structură neregulată, deși deosebit de consistent în unele porțiuni, are și numeroase spații goale, pe porțiuni destul de întinse: dimpotrivă, plumbul conține mai puțin vid și de aceea are o structură echilibrată (netedă, ὁμαλῶς συγκεῖσθαι), uniformă în toate porțiunile. Iată pentru ce este mai greu, totodată însă și mai moale decît fierul[245]. (63) Constatările [lui Democrit] despre greu și ușor, dur și moale sînt așadar exprimate prin aceste cuvinte. Cît despre celelalte percepții senzoriale ⟨părerea⟩ lui este că nici una n-are o natură (φύσις), ci că toate sînt „afectări" ale simțurilor (πάθη) din care se naște reprezentarea. ⟨După această teorie⟩, așadar, nici recele și nici caldul n-ar avea o natură proprie, ci sînt doar **configurații în mișcare**[246] care ar produce și schimbările ce le resimțim. Căci, ceea ce are o consistență strînsă (ἄθρουν) este ușor perceptibil[247] de fiecare, pe cînd ceea ce este răspîndit într-un spațiu larg nu poate fi perceput. O dovadă în acest sens și anume că ⟨datele senzoriale⟩ nu au o natură în sine este și faptul că ele nu produc aceleași „afectări" la toate viețuitoarele; ceea ce nouă ni se pare dulce, altora li se pare amar, altora acru-iute, sau acru-astringent, sau sărat, sau indiferent cum altfel. (64) Și ființele **se schimbă în privința amestecului lor** (κρῆσις)[248] în conformitate cu capacitatea lor de a recepta „afectările" și după vîrsta lor. Să fie deci clar că modul de dispunere este cauza reprezentărilor. Prin urmare, relativ la percepțiile senzoriale astfel ar trebui să ne închipuim că stau lucrurile. Cînd însă se referă la alte percepții, Democrit le atribuie și pe acestea configurațiilor, dar nu pre-

supune chiar pentru toate fenomenele senzoriale ⟨existența⟩ anumitor configurații, ci cu precădere pentru gusturi și pentru culori ; chiar între aceste două fenomene face o distincție în favoarea gustului, pentru a cărui reprezentare stăruie asupra factorului uman. (65) Așadar, **acrul-iute** (ascuțit) se datorește **unor configurații colțuroase,** cu linii mult curbate (πολυκαμπής), mici și subțiri. Datorită capacității de a pătrunde repede se răspîndește peste tot ⟨în corp⟩, și, deoarece este aspru și colțuros, provoacă o contractare. De aceea însă încălzește corpul, căci provoacă vid în interior. Cel mai bine încălzește partea care are cît mai mult vid. **Dulcele** constă din **„configurații"** (σχήματα) **rotunde,** nu prea mici. De aceea se răspîndește complet în tot corpul, fără violență și fără grabă ; totuși tulbură „configurațiile" celorlalte gusturi, deoarece prin pătrunderea lui în organism le mută peste tot și umezește locurile pe unde trece. Ceea ce devine umed și este mișcat de la locul unde s-a aflat se scurge în amestec în cavitatea pîntecelui. Pîntecele este cel mai indicat loc pentru așa ceva, avînd cea mai mare cavitate. (66) **Acrul-astringent** constă **din configurații mari cu multe colțuri,** avînd extrem de puține rotunjimi. Cînd acești [atomi] pătrund în organism se depun și au o acțiune de obstrucție a vaselor sanguine, împiedicînd circulația. Iată de ce opresc digestia. **Amarul** constă **din [atomi] mici, netezi, rotunzi, cu un contur sferic,** care prezintă unele curburi. De aceea și sînt lipicioși și aderă întocmai cleiului. **Săratul constă din [atomi] mari, fără rotunjimi,** în parte neuniformi ⟨cu dimensiuni inegale⟩, căci majoritatea nu sînt neuniformi, de aceea nici prea curbi ; (se numesc „neuniformi" — σκαληνά* — acei atomi care posedă o tendință de a se agăța și a se amesteca unii cu alții). Sînt [atomi] mari, deoarece sărătura se ridică la suprafață. Căci dacă ar fi fost mici și s-ar fi lovit de ceea ce-i înconjoară ⟨în organism⟩, s-ar fi amestecat cu întregul. Nu sînt nici **rotunzi,** căci săratul este aspru, iar rotundul ⟨se știe⟩ că este **neted;** sînt] neuniformi, deoarece nu se impurifică ; de aceea săratul este și afînat.

(67) **Acrul-picant** (τὸ δριμύ) constă din **configurații mici, rotunde și colțuroase ; sînt ⟨atomi⟩ scaleni.** Deoarece

* Cu unghiuri inegale.

este colțuros, aerul-picant provoacă în virtutea asprimii sale, căldură și se răspîndește peste tot <în corp>, datorită formei sale mici, rotunde și colțuroase. Căci și [atomii] colțuroși au această proprietate. În același mod explică [Democrit] și toate celelalte proprietăți (potențe) ale fiecărui <gust>, raportîndu-le la <configurația atomilor>. Pentru toate „configurațiile" însă nu există specificul purității și al neamestecului între ele, ci în fiecare gust se găsesc puzderie de „configurații" (atomi) și unul și același gust posedă „neted", „aspru", „rotund", „ascuțit" ș.a.m.d. Din acel ceva care se găsește cu preponderență, ei bine, de acolo provine principala impresie asupra simțurilor noastre și principala însușire (δύναμις, potența). Mai este apoi de luat în considerare și deprinderea subiectului <în privința gusturilor>. Căci și acest factor nu este deloc neglijabil. Este cu putință ca unul și același gust (cu aceeași configurație) să provoace senzații <gustative> complet diferite, în vreme ce gusturi cu configurații cu totul străine unele de altele să provoace una și aceeași senzație <gustativă>. (68) Acestea sînt considerentele lui Democrit despre umorile care provoacă gusturile.

De neînțeles rămîne mai întîi de toate pentru ce nu stabilește deopotrivă pentru toate fenomenele <sensitive> cauzele, ci greul și ușorul, moalele și durul le separă după mărime și micime, după rarefiere și densitate, în vreme ce caldul și recele și altele de acest fel, le separă pe categorii ținînd seama de configurația <atomilor>. În al doilea rînd, curios este că recunoaște o natură <proprie>, de-sine-stătătoare pentru greu și ușor, pentru dur și moale (de fapt, mare și mic, dens și rar, nu depind de altceva), în schimb, caldul și recele și altele de acest fel le raportează doar la percepția senzorială, și dă această explicație de nenumărate ori, pretinzînd că atomii caldului sînt rotunzi[249]. (69) Dar, cea mai mare contradicție, comună tuturor tezelor <lui Democrit referitoare la senzații> este aceea de a considera <senzațiile> atît ca modificări determinate de percepția senzorială dar și din punct de vedere al deosebirilor dintre categoriile de configurații. Unul și același lucru poate doar să pară unora amar, altora dulce, iar altora altfel. Este însă puțin probabil ca o configurație să echivaleze cu o afectare, fără a fi întotdeauna una și a-

ceeași, ci asupra unora să se manifeste ca sferică, iar asupra altora altfel[250]. Este de asemenea peste putință, dacă o anumită savoare este dulce pentru unii și amară pentru alții, ⟨să admitem⟩ că intervin schimbări în configurații în conformitate cu propriile noastre dispoziții. Pe scurt, configurația ⟨atomului⟩ există în sine, în vreme ce senzația de dulce și, în general, oricare altă percepție a simțurilor, se raportează la altceva și aparține altor entități, după cîte afirmă el. Absurdă este și aserțiunea că toți oamenii care sînt supuși acelorași senzații ar avea o anumită reprezentare ideatică; apoi ⟨absurdă este⟩ și străduința de a dovedi acest lucru și, după ce toate acestea au fost spuse, să susții că reprezentările diferă după deosebirile inerente dispozițiilor individuale, că nu-i este dat cuiva să cunoască în mai mare măsură adevărul decît altcuiva. (70) Verosimil ar fi să admitem că ceea ce este mai bun are prioritate asupra ceea ce este mai slab și ceea ce este sănătos să predomine asupra a ceea ce este bolnav; așa ceva este mai aproape de natură. În al doilea rînd, dacă nu există natură (φύσις)[251] pentru obiectele sensibile, de vreme ce ele nu ne apar, la toți, identice, evident este că ea [natura] nu poate exista nici pentru animale, nici pentru alte corpuri; concluzia este că nici părerile despre obiectele percepute nu pot fi asemănătoare. Totuși, dacă dulcele și amarul nu sînt percepute la fel de toți, datorită acelorași cauze, nu-i mai puțin adevărat că natura amarului și a dulcelui pare a fi aceeași pentru toți, lucru pe care Democrit este dispus să-l dovedească. Cum s-ar putea oare ca ceea ce este amar pentru noi să fie dulce sau astringent pentru alții dacă n-ar exista pentru toate aceste gusturi o natură determinată? (71) Acest lucru îl recunoaște și mai limpede atunci cînd susține că fiecare gust se produce și că există în realitate și că, în mod deosebit, despre amar avem o cunoștință ceva mai precisă. Datorită acestor afirmații refuzul de a recunoaște o anumită natură pentru obiectele sensibile ne apare ca o contradicție și, afară de aceasta, ceea ce s-a spus și mai sus, tot contradicție este și faptul de a atribui o anumită configurație (σχῆμα) căldurii cît și celorlalte ⟨stări fizice⟩, fără a recunoaște că aici există o natură. [Natura] sau nu există, în general, pentru nimic, sau există pentru aceste ⟨stări⟩, de vreme ce la mijloc nu

este decît una și aceeași cauză. Pe de altă parte, caldul și recele, considerate ca principii, ar trebui la rîndul lor să aibă o anumită natură; și, dacă ele o au, atunci [natură] au și alte ⟨stări sau obiecte⟩. Iată însă că pentru tare și moale, pentru greu și ușor, despre care s-ar părea că nu se vorbește mai puțin decît pentru rest, iată că pentru ele admite o anumită substanță, pe care însă o refuză categoric pentru cald, rece și alte stări. Cu toate acestea, cînd este vorba să deosebească greul de ușor în raport cu mărimile, ar fi absolut necesar ca totul, fără osebire să posede aceeași tendință spre mișcare, ca și cum n-ar fi decît o singură materie (ὕλη) și o una și aceeași natură (φύσις). (72) Aici însă, pe cîte cred eu, pare să-i urmeze pe cei care sînt de părere că gîndirea se produce prin schimbare[252], ceea ce reprezintă o foarte veche opinie. Căci toți poeții din antichitate și toți înțelepții se referă la gîndire raportînd-o la dispoziție (κατὰ τὴν διάθεσιν). Cît despre sucurile purtătoare de gusturi [Democrit] atribuie fiecăruia un anumit tip de configurație, pe care-l pune în raport cu puterea sa de a impresiona organele de simț; de fapt ar fi trebuit să țină seama nu numai de acest lucru, dar și de organele de simț, deoarece, pînă la urmă, ele sînt cele afectate. Căci configurația sferică și alături de ea și toate celelalte configurații nu au mereu aceeași putere. Și cu privire la subiectul receptor ar fi trebuit să se preocupe dacă este constituit din configurații identice sau diferite și cum se produce schimbarea în percepția senzorială. Și ar mai fi trebuit, afară de acestea, să lămurească și tot ce are legătură cu simțul tactil, nu numai cele privitoare la gusturi. Există, într-adevăr, în ceea ce privește obiectele percepute prin simțul tactil o diferență față de gusturi, deosebire care s-ar fi cuvenit subliniată sau, cel puțin, există aici o problemă omisă care trebuie tratată. (73) Cît despre culori [Democrit, cf. 67 A 29] susține că sînt patru culori simple[253]. Albul ar fi o culoare netedă. Tot ceea ce nu este aspru nu posedă asperități care umbresc; tot ceea ce nu opune rezistență la trecerea razelor, așa ceva este strălucitor. Cele ce sînt strălucitoare trebuie să aibă pori cu o structură rectilinie și transparentă. Dintre lucrurile albe, cele care sînt dure sînt compuse din configurații (atomi) asemănătoare, cum ar fi cele care alcătuiesc par-

tea interioară a scoicilor. Căci această suprafață este imaculată (fără umbre), cu totul lucioasă, cu pori drepți. Ceea ce se dovedește însă a fi friabil și ușor de sfărîmat este alcătuit din configurații (atomi) rotunde, care, dacă ne referim la poziția lor una față de alta și la modul în care se combină două cîte două, sînt dispuse oblic. Cît privește poziția lor în ansamblu, ele se dovedesc extrem de uniforme. Că aceste configurații (de atomi) sînt astfel dispuse ⟨o dovedește faptul⟩ că sînt friabile, deoarece aderența lor este foarte slabă, pe o suprafață extrem de mică; pe de alta, sînt ușor de sfărîmat din cauza dispoziției lor uniforme; sînt imaculate, fiindcă sînt netede și plate. Comparativ unele cu altele sînt cu atît mai albe cu cît configurațiile mai sus indicate sînt mai regulate și mai puțin amestecate cu altele și în măsura în care se apropie cel mai mult de ordinea și de dispoziția menționată. (74) Albul constă deci din asemenea configurații (de atomi); negrul constă din ⟨configurații⟩ contrarii, unele aspre, neregulate (σκαληνά) și neuniforme (ἀνόμοια); așa dobîndește o nuanță închisă iar porii nu sînt drepți și nici ușor penetrabili; apoi, fluxurile (emanațiile) sînt leneșe și nu lipsite de tulburări; există o deosebire calitativă și în privința modului cum se percepe acest flux, în funcție de aerul absorbit ⟨de receptor⟩, factor care iarăși îi modifică cursul[254]. (75) Roșul este alcătuit din aceleași configurații (atomi) ca și caldul — cu deosebirea că sînt mai mari. Atunci cînd aglomerările de configurații devin mai mari — iar configurațiile care le alcătuiesc sînt uniforme (asemănătoare calitativ), roșul devine mai intens. Dovada că roșul rezultă din astfel de configurații este următoarea: noi, cînd ne încălzim devenim roșii, întocmai ca și alte lucruri supuse bătăii focului, pînă la stadiul cînd capătă culoarea asemănătoare focului. De un roșu mai pronunțat sînt cele alcătuite din configurații mari, cum ar fi flacăra și cărbunele rezultate mai degrabă din lemne verzi decît din lemne uscate. Același lucru este valabil și pentru fier și pentru alte materiale care pot fi înroșite în foc. Cele mai strălucitoare sînt cele care au un foc bogat și mai fin, mai roșii sînt în schimb cele care posedă un foc mai dens și mai puțin aprig. În consecință, ceea ce este roșu este de fapt mai puțin cald, căci caldul este condiționat de ⟨un foc⟩ subtil. Verdele

apare din „tare" și „vid", amestecat în ambele. În conformitate cu poziția (θέσις) și ordinea (τάξις) configurațiilor își schimbă <nuanța>*. (76) Prin urmare, culorile simple apar prin intermediul acestor configurații. Fiecare din ele este cu atît mai curată cu cît este mai neamestecată. Toate celelalte nuanțe rezultă din amestecul acestora. Așa de pildă, auriul și roșul arămiu și orice altă nuanță din această gamă rezultă din alb și roșu. Strălucirea culorii provine de la alb, nuanța roșiatică de la roșu, căci roșul cade în spațiile goale ale albului din amestec. Dacă se mai adaugă la aceste culori și verde, se obține o culoare extrem de frumoasă, cu condiția ca verdele adăugat amestecului să fie în cantitate mică ... (77) Porfiriul rezultă din alb, negru și roșu, avînd un procent mai mare de roșu, un procent mic de negru și unul mediu de alb. De aceea este și așa de plăcut la vedere. [Urmează o listă a culorilor și a modului cum se pot ele obține alcătuind paragraful 78].

(79) Este destul de dificil să stabilești numărul culorilor primordiale. În mod obișnuit culori simple sînt socotite albul și negrul. Mai tîrziu, s-a observat că nu există o singură nuanță pentru toate corpurile albe, ci una pentru corpurile dure, alta pentru cele friabile. Dacă nu este plauzibil** să admitem cauze diferite pentru diferențele percepute prin simțul tactil, și dacă motivul deosebirii nu constă în configurație, el poate fi cel mult găsit în poziție (θέσις). Căci este cu putință ca anumite configurații rotunde și, în general, oricare altele, să-și facă umbră unele altora. Dovada este credința la Democrit privitoare la anumite corpuri netede, care par negre, fapt pe care el îl explică prin coeziunea și constituția lor configurativă, asemănătoare cu cea a negrului; și invers, pentru corpurile albe care prezintă asperități, pe acestea le consideră formate din configurații mari, fără legături rotunjite, ci cu legături în formă de linie frîntă, reprezentînd un amestec al formelor configurațiilor, de parcă ar fi o scară sau întocmai acelor trepte ale grămezilor de pămînt înălțate în fața zidurilor întărite. O asemenea structură nu poate avea umbre și nu împiedică strălucirea. (80) Pe de altă parte,

* Text incert.
** Am adoptat lecțiunea (οὐ γὰρ εἰκός).

cum de spune că ‹în coloritul› anumitor animale albul devine negru[255], cînd ele au o asemenea dispoziţie încît ‹albul› este purtător de umbre? Dar, în general, el pare să fi expus mai degrabă natura a ceea ce este diafan şi strălucitor, decît natura albului; căci transparenţa (τὸ εὐδίοπτον) şi deplina continuitate a porilor ţine de diafan; în altă ordine de idei, a spune că pentru corpurile albe porii sînt în mod direct continui, că pentru cele negre sînt discontinui, aşa ceva echivalează cu recunoaşterea unei substanţe care se află în interior. Democrit însă, dimpotrivă, susţine că noi vedem în urma producerii unui flux şi a imaginii care se formează în ochi. Dacă aşa este, ce importanţă are dacă porii au directă continuitate sau nu o au? Dealtfel, nu este mai uşor a dovedi că există întrucîtva un flux (o emanaţie) care porneşte din vid. Aici este o problemă pe care el ar fi trebuit s-o explice, deoarece ‹acest flux› pare să constituie albul, sub efectul luminii, sau sub o altă influenţă. (81) Apoi, nici modul cum explică negrul nu este mai uşor de înţeles, căci umbra este neagră şi opusă albului. De aceea se referă mai întîi la natura albului; totodată, ‹ca pricini ale întunecării albului› acuză nu numai umbrirea, ci şi densitatea aerului; precum şi cea a fluxului (a emanaţiei) care vine ‹spre organul vederii› chiar şi tulburările ochiului. Nu dă însă nici o lămurire dacă toate acestea se petrec datorită lipsei de transparenţă ‹a ochiului› sau dacă se petrec din altă cauză şi care ar fi acea cauză. (82) De neînţeles este şi de ce nu discută despre forma (μορφή) galbenului-verde (τὸ χλωρόν), ci îl face să rezulte numai din plin şi vid; ar trebui, ca şi pentru celelalte ‹culori›, să dea o anume precizare, căci plinul şi vidul sînt comune ‹pentru› toate culorile, indiferent din ce fel de configuraţii sînt alcătuite; şi s-ar fi cuvenit, ca şi la celelalte culori, să-i atribuie o trăsătură caracteristică; dacă ar fi opus roşului, aşa cum negrul este opus albului, ar fi trebuit să aibă forma opusă celei a roşului; iar dacă nu este opus, acest lucru este de mirare, deoarece Democrit, ‹pentru aceste contrarii› nu recunoaşte principii opuse, cum pare a proceda în general. În primul rînd, aceasta este problema asupra căreia ar fi trebuit să se concentreze, şi anume care culori sînt simple şi de ce unele sînt compuse, iar altele nu. Foarte mare este nedumerirea

privitoare la principii (ἀρχαί). Și aceasta este de asemenea o problemă greu de rezolvat. Adevărul este că dacă cineva s-ar încumeta să descrie dintre gusturi pe cele care sînt simple, ar trebui să dea multe explicații. Cît despre miros, cînd a fost vorba să aducă precizări mai substanțiale, el s-a ferit s-o facă, afară doar de faptul că a numit mirosul: un „element subtil" care se desprinde continuu din ceea ce este greu; care este însă natura receptorului nu a mai precizat, omițînd adică tocmai esențialul. (83) În acest fel, așadar, Democrit lasă o sumedenie de probleme deschise.

135 a. DIOG. OINOAND., fr. 5, col. 2, p. 10 Williams. Democrit din Abdera a spus că substanțele sînt atomi, punînd problema în mod corect. Dar, deoarece în teoria atomilor au fost unele aspecte în care s-a înșelat, rămîne ca doctrina lui să fie dezbătută în lumina expunerii noastre despre epicureism; fr. 6, col. 2, p. 11. A greșit pînă și Democrit, într-un mod cîtuși de puțin demn pentru el, afirmînd că în conformitate cu adevărul[256] în ființe există numai atomi și că toate celelalte caracteristici sînt subiective. Într-adevăr, Democrit, urmărind doctrina ta, nu se prea înțelege cum de-am putea găsi adevărul, cu atît mai puțin cum de-am putea trăi, în neștiința de a ne feri de foc, de lovituri etc.

136. TERTULL., *De anima* 43 Democrit ⟨susține⟩ că somnul este o slăbire a suflului vital[257]. AËT. V, 2, 1 (D. 416 Democrit ⟨susține⟩ că visele se produc în conformitate cu apariția mulajelor (εἴδωλα).

137. CICERO, *De div.* II, 58, 120 Să socotim oare că sufletele celor care dorm se mișcă prin ele însile în timpul viselor sau ⟨să admitem⟩, așa cum crede Democrit, că mișcările provin de la o imagine exterioară[258], care pătrunde întîmplător ⟨în corp⟩?

138. CICERO, *De div.* I, 3, 5 (D. 224) Așa după cum ... în mai multe locuri, autorul plin de seriozitate care este Democrit admite presimțirea lucrurilor care se vor petrece[259], Dikaiarchos[260], din școala peripatetică, ridică problema celorlalte genuri ale divinației, dar nu se ocupă de aceea posibilă prin vise sau prin accese de nebunie. 57, 131 [din Poseidonios] Democrit consideră că a fost cuminte obiceiul instituit de strămoșii noștri ca să se exa-

mineze măruntaiele victimelor, după a căror poziţie şi culoare puteau să-şi dea seama de sănătate sau de semnele de boală, fără să se limiteze la stabilirea viitoarei secete sau fertilităţi a ogoarelor. Cf. *De div.* II, 13, 30.

---

139. CENSORINUS 4, 9 Într-adevăr, Democrit din Abdera era de părere că mai întîi oamenii au fost creaţi din apă şi lut[261] [cf B 5 a]. AËT. V, 19, 6 (D. 431 n.) Democrit este de părere că animalele au apărut din strîngerea la un loc a unor membre inarticulate, umiditatea fiind iniţial generată de viermi[262] [cf. B 5, 2]. LACTANTIUS, *Inst. Div.* VII, 7, 9 Stoicii susţin că lumea şi tot ceea ce se află în ea au fost făcute pentru oameni; acelaşi lucru ne învaţă şi sfintele scripturi; aşadar, Democrit greşea cînd a socotit că oamenii s-au răspîndit ieşind din pămînt, întocmai unor *viermişori, fără ca cineva să-i fi creat, fără nici o raţiune.*

140. AËT. V, 4, 3 (D. 417/8) Straton şi Democrit ⟨vorbesc⟩ şi despre potenţa ⟨spermei bărbăteşti⟩, căci este purtătoare de suflu (πνεῦμα).

141. AËT. V, 3, 6 (D. 417) Democrit, ⟨consideră⟩ [sperma] ⟨compusă, provenită⟩ din toate elementele şi mai ales din părţile cele mai importante ⟨ale corpului⟩, cum ar fi oasele, muşchii şi nervii[263].

142. AËT. V, 5, 1 (D. 418) Epicur, Democrit susţin că şi partea femeiască emite spermă; şi ea posedă trompe, dispuse însă în direcţie inversă faţă de ⟨canalele genitale bărbăteşti⟩; de aceea şi resimte dorinţa împreunării[264].

143. ARISTOTEL, *De gen. animal.* III (IV), 1, 764 a 6 Democrit din Abdera susţine că în uterul mamei se iveşte deosebirea de gen între femelă şi mascul, şi anume fătul devine de gen feminin sau bărbătesc, nu prin căldură sau rece, ci după cum predomină sperma care vine dintr-o parte sau din alta[265], fapt prin care partea femeiască se deosebeşte de cea bărbătească. CENSORINUS 6, 5 După Democrit, fătul primeşte sexul aceluia dintre părinţi al cărui element ocupă locul mai întîi. AËT. V, 7, 6 (D. 420) Democrit crede că părţile comune ⟨ale corpului la bărbat şi la femeie⟩ provin de la amîndoi părinţii, iar cele care se disting prin particularităţile lor, prin modul cum predomină aportul unuia din cei doi părinţi[266].

144. ARISTOTEL, *De gen. animal.* II, 4, 740 a 33 Vinele sînt întocmai unor rădăcini înfipte în uter, prin care fătul își trage hrana. Din această cauză sălășluiește fătul în uter, și nu, după cum spune Democrit, ca să-și desăvîrșească părțile corpului după părțile corpului mamei care îl poartă. II, 7, 746 a 19 Cei ce spun că vlăstarele concepute sînt hrănite în utere prin faptul că sug din carne, greșesc. AËT. V, 16, 1 Epicur și Democrit ⟨susțin⟩ că embrionul, în uter, este hrănit pe gură. De aici urmează că, de îndată ce se naște, ia sînul matern în gură. Și în uter există niște sfîrcuri de supt și orificii, prin care se hrănește[207].

145. ARISTOTEL, *De gen. animal.* II, 4, 740 a 13 Cei care pretind, ca Democrit, că mai întîi se deosebesc la animale părțile corpului din exterior, și mai tîrziu cele din interior, nu vorbesc cu dreptate. CENSOR., *De nat. deor.* 6, 1 (D. 190; ce se formează mai întîi la făt?) Democrit ⟨spune că⟩ traiectul gastric împreună cu capul, părți care conțin în cea mai mare măsură porțiuni goale.

146. — — IV, 4, 769, 6, 30 Democrit, așadar, a spus că monștrii se nasc din ciocnirea a doi factori reproductivi ⟨bărbătesc și femeiesc⟩, unul fiind proiectat mai înainte, celălalt, ceva mai tîrziu. În drumul ei spre uter a doua sămînță se îndreaptă spre prima și i se suprapune, așa că părțile ⟨corpului⟩ încep să se dezvolte toate laolaltă în ambele semințe și să se confunde. La păsări, deoarece se întîmplă ca ejacularea să fie rapidă, întotdeauna — spune el, atît ouăle cît și culoarea acestora ajung să se confunde.

147. — — V, 8, 788 b 9 ⟨ Cît despre dinți⟩ Democrit . . . spune că ei cad deoarece la animale apar înainte de maturizare: atunci cînd ele ating deplina maturitate, abia atunci dinții, cum se spune, ar trebui să devină ceea ce se cuvin să fie după natura lor; însă suptul provoacă o dezvoltare a lor înainte de vreme.

148. ARISTOTEL, *De partt. anim.* III, 4, 665 a 30 Nici un animal care n-are sînge nu are intestine. Pe cît se pare, conjecturile lui Democrit asupra lor nu sînt corecte, dacă într-adevăr socoate că prezența intestinelor este invizibilă din cauza micimii viețuitoarelor lipsite de sînge. Cf. LUCRETIUS IV, 116 și urm.

149. — — *De gen. anim.* II, 8, 747 a 29 [cf. Empedocles A 82; B 92] Democrit pretinde că trompele genitale ale catîrcelor se distrug încă în utere[208], deoarece nu-şi au originea de la animale de aceeaşi specie.

150. ARISTOTEL, *Historia animal.* I, 39, p. 623 a 30 Păianjenii pot să-şi fabrice de îndată ce s-au născut pînza lor, nu însă sub forma unei dejecţii, cum spune Democrit, ci scoţînd din gură un soi de tort, sau aşa cum fac acele animale care se apără cu propriile lor ace, ca de exemplu aricii. Cf. Plinius, NH XI, 80.

150 a. AEL., *HN* VI, 60 La massageţi, aşa cum spune Herodot [*I, 216*], bărbatul îşi atîrnă în faţa sa tolba cu săgeţi, pentru ca, în cazul cînd are relaţii sexuale cu o femeie în văzul tuturor, chiar dacă toată lumea îi priveşte, nimeni să nu gîndească nimic rău. În schimb, împreunarea sexuală a cămilelor niciodată nu se petrece făţiş, revine a spune niciodată în văzul unor martori. Dacă este vorba de un sentiment de pudoare sau de o însuşire naturală inexplicabilă, aceste întrebări să le lăsăm pe seama lui Democrit şi a altor filosofi să le respingă sau să le lămurească pricina.

151. — — XII, 16 Democrit spune că scroafa şi căţeaua sînt ⟨animale⟩ deosebit de fertile deoarece ar avea mai multe mitre şi ⟨mai multe⟩ părţi prin care pot primi sperma. Prin urmare, vierul nu este în stare să umple toate aceste mitre dintr-o singură montă, ci aceste animale se împreunează de două sau de trei ori, pentru ca prin contactul repetat să se umple cavităţile apte de a primi sămînţa. Catîrii, mai spune el, sînt animale care nu nasc pui vii. Căci ei (partea femeiască) nu au mitre asemănătoare cu cele ale altor animale, ci de o formă diferită, foarte puţin aptă pentru a primi sămînţa. De fapt, catîrul nici nu este o creatură a naturii, ci un produs artificial, rezultat al gîndirii şi al îndrăznelii omeneşti; aproape că îţi vine a spune: o realizare printr-un act sexual nefiresc, un fel de bătaie de joc. După cîte cred eu, Democrit spunea că **din pură întîmplare un măgar a fecundat o iapă, iar oamenii, aflînd despre această siluire, au trecut apoi la împreunări sistematice între cal şi măgăriţă:** în mare măsură şi măgarii din Libia, care au o statură foarte mare, sînt apţi pentru monta iepelor, cu condiţia ca ele să fie

tunse, lipsite de podoaba coamelor. Căci dacă iapa ar avea strălucita ei podoabă care este coama, n-ar primi nicicînd un asemenea mascul, cel puțin după cîte spun cei care se pricep la asemenea împerechere. Corp. HIPPOCR., *De nat. inf.* 31 (VII, 540 L.) Cînd dintr-o singură împreunare sexuală rezultă gemeni, povestea este următoarea: cățeaua și scroafa și alte animale care sînt fecundate după o singură împreunare sexuală nasc dintr-o dată doi și mai mulți pui încă, și fiecare din pui se află în mitră așezat într-o cavitate proprie, acoperit cu o membrană; pe aceste animale, în majoritatea cazurilor, le vedem cum apar și cum se nasc, aproape toate, în aceeași zi. PSEUDO-ARISTOTEL, *Probl.* 10, 14, 892 a 38 De ce oare unele animale sînt deosebit de prolifice cum ar fi porcul, cîinele, iepurele, iar altele nu, omul de pildă, sau leul? Cumva oare fiindcă au mai multe mitre și receptacule pe care doresc să le umple și în care se răspîndește sămînța? iar alte ⟨animale⟩ sînt tocmai dimpotrivă? ARISTOTEL, *De gen. anim.* II, 8, 747 a 29, fr. A 149, continuare.

152. — — XII, 17 Democrit afirmă că în ținuturile sudice embrioanele în curs de gestație cad (se pierd) mult mai repede decît în cele nordice, și pe drept cuvînt: din cauza tăriei vîntului fierbinte corpurile femeilor însărcinate se înmoaie și se lăbărțează; prin urmare, iată deci cauza pentru care sarcina se mișcă încoace și încolo, atunci cînd învelișului trupului[269] ⟨celei ce o poartă⟩ se lăbărțează și nu mai este strîns; prin încălzire sarcina scapă fără voia ⟨mamei⟩ și cade mai ușor în jos. În schimb, dacă este îngheț și bate crivățul, embrionul rămîne ca înghețat, nu se mai mișcă, nu se mai agită ca sub bătaia valurilor, deoarece rămîne neatins de mișcările lichidului și, aflîndu-se într-un mediu calm se fortifică, rămîne perfect întins și ajunge cu bine pînă la termenul normal al nașterii. Așadar, spune abderitul, **fătul rezistă ⟨în pîntecele mamei⟩ într-un mediu rece, iar într-un mediu unde este deosebit de cald, cel mai adesea mama pierde sarcina.** El spune că atunci cînd căldura crește, se dilată neapărat și venele și articulațiile.

153. AEL., *HN* XII, 18 Același filosof vorbește și despre cauza care provoacă creșterea coarnelor la cerb. El susține, vorbind despre stomacul cerbilor, că acesta este

extrem de cald; iar vasele sanguine la cerbi sînt ramificate în tot corpul. Democrit spune că ele formează o rețea rară; cît despre osul care susține creierul, afirmă că este foarte delicat, învăluit într-o membrană și cu o consistență poroasă; prin acest os trec vase de sînge care, spre creștetul capului, se întăresc prin îngroșare. Prin urmare, argumentează el, capul absoarbe foarte repede alimentele și astfel își sporește propria-i capacitate reproductivă; așa se dezvoltă de jur împrejurul ⟨capului⟩ o coroană de grăsime din exterior spre interior în vreme ce puterea hranei țîșnește în sus, spre cap, prin vene. De aici, prin urmare se formează și coarnele, nutrite cu multă umiditate; cum umiditatea este neîntreruptă, se răspîndește mereu în sus și face să crească coarnele; umiditatea care prisosește și ajunge afară din corp se întărește, influența aerului contribuie la strîngerea și la transformarea ei într-o materie cornoasă, în vreme ce în interior materia care rămîne închisă este moale. Așadar, parte ⟨din corn⟩ se indurează prin acțiunea de răcire ⟨a aerului⟩ iar cealaltă rămîne moale, găsindu-se la adăpost. Creșterea unui corn nou împinge în sus cornul mai vechi și, în timp ce primul exercită o puternică presiune, celălalt se ridică în sus ... și cu cît mai multe coarne sînt împinse în afară de forța din interior, unele din ele se dezvoltă ca o coroană de ramuri care stînjenește animalul urmărit, în cursa lui nebună, avîntat în plin elan. Împiedecat în goana lui, cerbul încearcă să o smulgă cu orice preț cînd se încurcă în arbori, și izbutește să rupă unele ramuri; natura însă face de îndată să-i răsară altele.

154. — — XII, 19 Boii scopiți, spune Democrit, au coarnele îndoite, fine și lungi, în vreme ce boii cărora li se lasă organele genitale au coarnele mai groase spre rădăcină, drepte și ceva mai puțin lungi. După cîte afirmă el, acești boi au fruntea mult mai teșită decît alții. Cum în această parte a capului se află multe vase de sînge, oasele se lățesc sub influența acestei rețele de vase. Tot aceasta este și cauza creșterii coarnelor așa încît sînt mai groase spre partea teșită a capului unui animal, parte care astfel se dezvoltă în lățime. Boii scopiți, precizează Democrit, au un perimetru mai îngust al așezării coarnelor și ca urmare și coarnele lor sînt mai puțin lățite la bază.

155. — — XX, 20 Taurii fără coarne nu au cavitățile pe unde răsar coarnele (alveole, așa le numește Democrit) pe creștetul capului (vorbind de parcă ar fi vorba de o porozitate), întreg osul cranian fiind compact și neprimind fluxul umorilor. Ei sînt total lipsiți, nu au parte de mijloace de apărare. Iar vasele de sînge de sub acest os sînt ⟨comparativ⟩ mai atrofiate decît altele, mai subțiri și mai slabe. Rezultă că și gîtlejul acestor animale este mai uscat. Cu cît vasele sanguine sînt mai subțiri, cu atît puterile animalului sînt mai slabe. La vacile de neam arab, care posedă de la natură niște coarne bine crescute, și în corpul cărora **fluxul umoral este deosebit de bogat,** spune Democrit, acest flux constituie hrana necesară ⟨creșterii⟩ unui țesut osos necesar dezvoltării coarnelor. Unele vaci sînt totuși dintr-o rasă fără coarne dacă au osul ⟨frontal⟩ care primește umezeala deosebit de dur și de aceea total inapt să primească umorile. Pentru a vorbi pe scurt, fluxul umoral care provoacă creșterea este cauza ⟨ivirii⟩ coarnelor; fluxul este înlesnit de circulația prin nenumărate vase de sînge, destul de groase, generînd atîta umiditate cîtă pot să conțină[270].

155 a. — — IX, 64 (A 66, mijloc) Democrit ... este de părere că apa sărată a mării nu poate hrăni peștii, ci apa dulce care se găsește în cea a mării.

155 b. THEOPHR., fr. 171, 12 Wimmer Dacă cineva și-ar îndrepta atenția asupra acestei probleme și anume asupra ⟨modului de viață⟩ al ambelor genuri de viețuitoare, cele ce trăiesc pe uscat și cele care-și sapă vizuini, se pune problema în felul următor: dacă ele ar fi transportate în mediul acvatic ar putea oare ele trăi sau ar căuta să se adapteze la propriile lor condiții de viață, și acest efort ar fi în conformitate cu natura lor, cum ar fi mediul acvatic marin pentru peștii de mare și cel din apele fluviale pentru peștii de apă dulce? Nici aceste specii n-ar suferi modificări, cu unele excepții, căci acele viețuitoare care sapă adînc din cauza uscării excesive ⟨a mediului⟩ și acelea care populează ținuturile cu gheață, este evident că acestor viețuitoare le convine umedul. Acest lucru este verosimil să-l credem și pentru animalele care se bagă în vizuini, cît și pentru altele, unele care trăiesc într-un singur mediu, altele care, după Democrit, sînt amfibii. Ceea ce se în-

tîmplă şi cu alte vieţuitoare, dintre care unele obişnuiesc să trăiască în văzduh, cum s-a spus mai sus.

156. *Schol. Hom.* T la *Iliada* XI, 554 Deoarece ⟨leul⟩ are multă căldură, el se teme de foc. De aici se trage că el nu închide ochii nici cînd doarme, după cum spune Democrit, nici atunci cînd vine pe lume. AEL., *H.N.* V, 39 Democrit spune că, dintre animale, numai leul se naşte cu ochii deschişi, ca şi cum ar fi furios într-un anume fel şi ar ieşi din chinurile naşterii doritor să îndeplinească un act de bravură ...

157. *Etym. Genuin:* bufnița ... este animalul cu privirea cea mai ageră, care poate vedea şi noaptea. Democrit povesteşte că numai ea dintre păsările cu gheare ascuțite şi carnivore nu are pui orbi. Cauza este excesul de foc şi de căldură ce-l are în ochi, ceea ce face ca vederea lor, extrem de ascuțită şi pătrunzătoare, să mărunţească şi apoi să amestece ceea ce văd. De aceea bufniţa, din pricina focului din ochi, vede şi în nopţile cele mai întunecoase, fără lună plină.

158. CICERO, *De divin.* II, 26, 57 Democrit explică foarte clar din ce cauză cocoşii cîntă înainte de a se lumina de ziuă. Mîncarea ce-o înghit fiind expulzată din piept şi împrăştiată prin digestie în tot corpul, păsările, sătule, pot începe să cînte.

159. SORAN., *Gynaec.* III, 17, p. 105 1 (Ilberg) flegmonul se numeşte astfel fiindcă este o inflamaţie, şi nu, după cum pretinde *Democrit*, pentru că ceea ce-l provoacă ar fi o ardere.

160. CICERO, *Tusc.* I, 34, 82 Să presupunem că sufletul ar putea să moară întocmai ca şi trupul. Mai este cumva vreo durere sau, în general, vreo simţire în corp după moarte? Nimeni, într-adevăr nu susţine aşa ceva, chiar dacă Epicur presupune că Democrit a crezut astfel [fr. 17 Us.][271], deşi discipolii lui Democrit neagă acest lucru. TERTULL., *De an.* 51 Platon, în *Politica* [X, 614 şi urm.] ridică totuşi obiecţia că leşul cuiva rămas fără mormînt, a rămas multă vreme intact, fără să intre în putrefacţie, datorită individualităţii pe care i-o conferea sufletul. Să adăugăm şi menţiunea lui Democrit care vorbeşte despre creşterea unghiilor şi a părului la cadavrele nu de mult timp îngropate. CELS. II, 6 Şi încă un om de incontesta-

bil merit, cum este Democrit susține că nu există semne absolut sigure pentru încetarea vieții, în care medicii să aibă totală încredere. Cu atît mai puțin admite că ar putea exista semne sigure de apropiere a morții. Cf. A 117; B 1.

161. VARRO, *Sat. Cycnus*, Περὶ ταφῆς, fr. 81 Buech. De aceea Herakleides din Pont[272] este mai înțelept cînd sfătuiește ca leșurile să fie arse, decît Democrit care este de părere să fie păstrate în miere. Dacă lumea i-ar fi urmat sfatul, să mor dacă ai mai putea cumpăra un pahar cu miere pe mai puțin de o sută de denari.

162. THEOPHR., *De causa pl.* II, 11, 7 și urm. [creșterea plantelor] (7) Se pare că Democrit greșește în privința modului cum încadrează în aceleași necesități cauza datorită căreia plantele cu tulpina dreaptă au o durată mai scurtă și germinează înaintea acelora cu tulpina contorsionată (deoarece în prima categorie — după părerea lui — hrana de care depinde germinarea și apariția fructelor se răspîndește lesne, în vreme ce în a doua categorie difuzarea hranei se face greu, din cauza dificultății de a parcurge partea plantei ieșită din pămînt; în schimb rădăcinile sînt bine nutrite. De aceea aceste plante au rădăcini deosebit de groase și de lungi). (8) Iată de ce Democrit afirmă că rădăcinile plantelor cu tulpină dreaptă sînt slabe, pentru a trage concluzia din aceste două observații că rădăcinile sînt friabile și că arborele ⟨cu tulpină dreaptă⟩ este supus pieirii. De asemenea, din partea superioară pătrund pînă la rădăcini cu cea mai mare ușurință atît frigul cît și arșița, prin porii rectilinii, care rădăcini, fiind slabe, nu rezistă. Iată prin urmare de ce, în general, majoritatea acestui tip de plantă începe să îmbătrînească, din pricina slăbiciunii rădăcinilor. Ca să nu mai vorbim despre partea plantei care iese din pămînt: dacă este bătută de vînt și îndoită din cauza fragilității ei, deplasează și rădăcinile; în acest caz, rădăcinile se frîng, devin neputincioase ⟨de a mai hrăni planta⟩ și de aici se trage pieirea întregului arbore. Acestea sînt întocmai părerile lui Democrit. Cf. THEOPHR., *De causa pl.* I, 8, 2 S-ar putea admite, după cum susține Democrit, că dezvoltarea plantelor este condiționată de verticalitatea porilor, deoarece într-un asemenea caz vehicularea hranei se face în flux continuu și fără impedimente?[273]

163. — — VI, 17, 11 Dar, ceea ce este straniu cum spuneam şi mai înainte, ceea ce pentru noi este dezgustător şi fără miros, [pentru animale] poate fi extrem de atrăgător ca miros. Şi totuşi, acest fapt nu este neobişnuit. Observăm că acest efect se întîmplă şi în alte cazuri, cum ar fi, de pildă, chiar în privinţa felurilor de hrană, la care, pricina ⟨fenomenului⟩ ar putea fi atribuită cu precădere amestecurilor, cînd ele prezintă anomalii. Căci configuraţiile (atomii) lui Democrit — conform definiţiei ce li s-a dat — avînd contururile stabilite potrivit unei ordini determinate, este necesar să genereze senzaţiile de asemenea în conformitate cu o ordine determinată[274]. [Despre sufletul plantelor, vezi Empedocles A 70, vol. I, pp. 455—456, pasaje din ARISTOTEL, *De plant.* 815, 817, unde este citat şi Democrit][275].

164. ALBERT. MAGN., *De lapid.* I, 1, 4 [II, 213 b Jammy] Democrit, precum şi alţi învăţaţi susţin că elementele sînt înzestrate cu suflet şi că aceste suflete ar fi cauza formării pietrelor, deoarece el spune că un suflet se află în piatră întocmai ca în oricare alt germen al unui lucru care se dezvoltă ; aceste ⟨suflete⟩ pun în mişcare căldura inerentă materiei în timpul formării pietrei în acelaşi chip in care este minuit ciocanul de meşterul făurar atunci cînd fabrică o seceră sau o coasă.

165. ALEX., *Quaest.* II, 23 (II, 72, 28 Bruns ; Despre cauza pentru care piatra herakleică (magnetul), atrage fierul)[276]. Democrit admite că ⟨de la corpuri⟩ se produc efluvii şi că asemănătorul spre asemănător trage, dar că in ansamblu toate sînt atrase spre vid. Plecînd de la aceste premise, el admite că magnetul şi fierul sînt compuse din atomi asemănători, că magnetul totuşi constă din atomi mai fini şi că are o structură mai laxă şi mai bogată în spaţii goale faţă de fier. Iată deci cauza care provoacă o mişcare mai rapidă a atomilor magnetului spre fier (căci direcţia spre care se îndreaptă este aceea spre ceva asemănător). Odată pătrunşi în porii fierului, ei pun în mişcare atomii cuprinşi (răspîndiţi) în massa fierului, datorită fineţii lor care le permite să se strecoare printre aceşti atomi. Atomii fierului, odată puşi în mişcare, încep să curgă în afară în flux continuu în direcţia magnetului, datorită atît asemănării cît şi faptului că magnetul conţine mult

mai multe spații goale. Pe urma acestor atomi vine și fierul; din cauza structurii sale compacte și forței care-l atrage, este purtat și el spre magnet. În schimb magnetul nu mai este atras spre fier deoarece fierul nu posedă atîtea spații goale cîte are magnetul. Dacă într-adevăr s-ar dovedi că magnetul și fierul sînt compuse din unii și aceiași atomi cum s-ar putea demonstra același lucru și pentru chihlimbarul care atrage pleava? Și încă dacă pentru chihlimbar și pleavă s-ar putea demonstra că aceasta este cauza, mai rămîn destule alte corpuri atrase de chihlimbar. Dacă cumva chihlimbarul este compus din atomi similari tuturor acestor corpuri, acestea, la rîndul lor, ar trebui să fie compuse din ⟨atomi⟩ similari unor altora și ca atare să se atragă reciproc. ALEX., *Quaest.* II, 23 la SIMPLIC., *Phys.* 1056, 1 ... există pe cît se pare anumite efluvii materiale care pornesc de la corpurile în nemișcare și care exercită astfel o anumită forță de atracție. Iată dar de ce aceste emanații ajungînd la corpuri supuse atracției se strecoară în structura lor — după cum susțin anumiți physiologi — și astfel corpurile supuse atracției sînt atrase[277].

166. [3n. Natorp] EPIPHAN., *Adv. haer.* III, 2, 9 (D. 590) Democrit din Abdera, fiul lui Damasippos, afirmă că Universul este infinit și că este așezat în vid. El mai susține că toate lucrurile au o unică finalitate[278] și ca atare binele suprem este liniștea sufletească. Durerile sufletești sînt indicii ale răului. ⟨Tot el afirmă⟩ că ceea ce pare drept nu este drept; dar că nedrept este ceea ce este contrar naturii. Și spune că legile nu sînt altceva decît o născocire proastă și că „înțeleptul nu trebuie să dea ascultare legilor, ci să trăiască ca un om liber" (cf. A 1, 45)[279].

167. [2 N.]* STOB. II, 7, 3 *i*, p. 52, 13 W. [din Areios Didymos] Democrit și Platon, și unul și altul, așază fericirea în suflet. Democrit s-a exprimat astfel în scris: „de suflet țin și fericirea și nefericirea" [B 170], „fericirea nu constă în a avea turme de vite nici aur; sufletul este sălașul propriului nostru demon". Fericirii îi dă numele de εὐθυμία (liniște sufletească), ἁρμονία (armonie), συμμετρία (măsură) și ἀταραξία (lipsă de tulburare)[280]. Și pretinde că această fericire provine din discernămînt și dintr-o înțe-

* Numerotarea fragmentelor în colecția Natorp.

leaptă selecţie a plăcerilor şi consistă în tot ce poate fi mai frumos şi mai de folos pentru oameni. ...

168. [4 n.N.]. STRABON I, 61 Se adaugă şi schimbările provenite din condiţiile nou create de migraţiunea popoarelor pentru a întări în noi impasibilitatea[281] mult cîntată atît de Democrit cît şi de alţi filosofi.

169. [4 N.]. CICERO, *De fin.* V, 8, 23 Cît despre lipsa de griji, de care se preocupă Democrit, care nu-i altceva decît liniştea sufletească pe care o denumeşte εὐθυμία, ar trebui s-o lăsăm în afara discuţiei noastre, deoarece această linişte a sufletului nu-i altceva, de fapt, decît fericirea. 29, 87 Se povesteşte despre Democrit că şi-ar fi scos ochii (dacă lucrul este adevărat sau nu, nu interesează); n-a făcut-o oare, fără îndoială, pentru ⟨a-şi pune la adăpost⟩ sufletul şi a-l sustrage cît mai puţin de la meditaţie, aşa cum nu s-a interesat nici de moştenirea căpătată şi şi-a lăsat în paragină ogoarele, căutind o viaţă fericită? Adevărul este că el condiţiona fericirea şi de cunoaşterea lumii materiale, dar nu-i mai puţin adevărat că prin această investigaţie a naturii el urmărea să trăiască cu sufletul împăcat. Iată de ce denumeşte binele suprem εὐθυμία, adesea şi ἀθαμβία, ceea ce înseamnă a elibera sufletul de teroare. (88) Dar aceste concepte, chiar dacă au fost cu strălucire formulate, nu au fost dezvoltate pe baza acestui principiu, întrucît despre virtute a spus foarte puţine lucruri, în fond fără legătură stringentă cu conceptul său despre fericire[282].

170. CLEM., *Stromat.* II, 138 [II, 189, 15] [170 N.] Democrit este împotriva căsătoriei şi a *procreaţiei*[283], ţinînd seama de multele neplăceri care urmează cum şi de faptul că statutul unui om căsătorit te împiedică de la ceea ce este cel mai necesar. Epicur este de acord cu părerea lui [fr. 526 Usener].

B) FRAGMENTE[284]

I–II. SCRIERILE ETICE ALE LUI DEMOCRIT[285]

0a [Thrasyll. I, 1]. *Pythagoras*. Diog. Laërt. IX, 38[286].
0b [I, 2]. *Despre dispoziţia sufletească a înţeleptului*[287].
0c [I, 3]. *Despre zeii din Hades*[288] ⟨două cărţi⟩.

ATHEN., *Deipnosoph.* IV, 168 B Democrit, supus judecății cetățenilor din Abdera deoarece și-a risipit moștenirea părintească, le-a citit *Marea cosmologie* (Μέγας διάκοσμος) și cărțile *Despre zeii din Hades*, pretinzînd că a cheltuit totul pentru aceste opere. Și atunci a fost eliberat [cf. A 1, 39; C 2].

1. PROCLOS, *In remp.* II, 113, 6 Kroll Printre cei din vechime care au făcut cercetări cu privire la moartea aparentă și la fenomenul reînvierii[289] se numără și Democrit, filosof al naturii, în lucrarea sa *Despre zeii din Hades*; și s-ar fi cuvenit ca acel om admirabil, care a fost Colotes, dușman al lui Platon și partizan înfocat al teoriei lui Epicur, să nu fie străin de o anumită latură a ⟨învățăturilor⟩ precursorului maestrului său, și, dacă era într-adevăr neștiutor, să nu mai întrebe cum de este posibil ca cineva care a murit să învie iarăși; căci moartea aparentă nu înseamnă stingerea întregii forțe vitale a corpului, așa cum s-ar părea, ci doar urmarea unei lovituri sau a unei răniri, în vreme ce legăturile sufletului[290] rămîn încă profund înrădăcinate în măduvă iar inima continuă să păstreze în adîncul ei scînteia vieții. Ca urmare a acestei vitalități corpul se dovedește apt pentru a se reînsufleți și dobîndește din nou viața care se stinsese [cf. 117, 7].

1a. PHILODEM, *De morte* 29, 27 Mekler. Fenomenul putrezirii, după Democrit, provoacă o puternică repulsie datorită impresiei olfactive a mirosurilor grele și aspectului descompunerii. Spre o atare suferință ne îndeamnă și umbrele celor morți care ne apar în plinătatea formelor și a frumuseții lor corporale ... 30, 1 ... și nu dau atenția cuvenită la faptul că toți, prin moarte, cei trupeși inclusiv, cum era Milon, de pildă, în scurt timp devin și ei schelete, și că în cele din urmă se descompun în elementele primordiale. În chip evident, trebuie să admitem ca analoge cu cele de mai sus și considerațiile cu privire la o culoare urîtă a pielii și, în general, la degradare ... Așadar, este cu totul inutil să te superi la gîndul că nu vei avea parte de un mormînt somptuos, care să poată fi văzut din toate părțile, și că trebuie să te mulțumești cu ceva simplu, potrivit cu împrejurarea. 39.1 ... chiar și atunci cînd apropierea [*morții*] devine iminentă, acest lucru li se pare oamenilor peste putință; din această cauză, tot întîrziind să-și scrie testa-

mentul, **se văd încolțiți și siliți**, așa cum pretinde Democrit, să înghită o dublă amărăciune.

1b [I, 4]. TRITOGENIA[291]

2. *Etym. Orion.*, p. 153, 5 **Athena Tritogenia** (cea de trei ori născută), conform învățăturii lui Democrit, înseamnă **înțelepciune[292]. Din gîndirea înțeleaptă se ivesc următoarele trei lucruri: chibzuința, o vorbire care ocolește greșeala și îndeplinirea datoriei.** *Schol. Genev.* I, 111 Nic. Democrit, făcînd etimologia numelui [sc. Τριτογένεια], spune că dintr-o gîndire înțeleaptă se ivesc trei aspecte: **a judeca bine, a vorbi bine și a-ți îndeplini datoria.** Cf. Schol. BT *Il.* VIII, 39[293].

2a [II, 1]. *Despre curaj și virtute.*

2b [II, 2]. *Despre cornul Amaltheei*, cf. AUL. GELL. XX, 12 e și PLIN., *N.H. Praef.* 24.

2c [II, 3]. *Despre mulțumirea sufletească și prosperitate* [cf. B 3 și B 4][294].

3 [163 N]. PLUTARCH., *De tranqu. animi* 2, p. 465 C ... el pretinde că **cel ce dorește să trăiască în mulțumire sufletească nu trebuie să se agite prea mult nici pentru treburile particulare nici pentru cele publice,** ci să considere mulțumirea sufletească drept cel mai de preț bun ce-i putem dobîndi în schimbul abținerii de la orice activitate ... STOBAIOS IV, 39, 25 H.

Cel ce dorește să-și cîștige liniștea sufletească nu trebuie să-și cheltuiască energia nici în viața particulară nici în cea publică, iar în cele ce înfăptuiește să nu depășească forțele și firea lui. Dimpotrivă, să se supravegheze în așa măsură încît chiar atunci cînd norocul îi surîde și pare că-l va ridica pe creasta valului, să se arate potolit și să nu se avînte dincolo de limita pînă unde îl duc puterile. Căci măsura plinului este mult mai sigură decît cea care dă pe dinafară. Cf. Seneca, *De tranqu animi* 13 și *De ira* III, 6, 3.

4 [3 N.]. CLEMENT, *Stromat.* II, 130 [II, 184, 10] ... și abderitanii ne învață că există un țel în viață. Democrit, în lucrarea lui *Despre țelul (urmărit)*, citează *mulțumirea sufletească* (εὐθυμία) pe care o denumește și *prosperitate* (εὐεστις). Și nu rareori adaugă: *desfătarea și lipsa de bucurie reprezintă granița între cele ce-ți aduc avantaje și cele ce nu-ți aduc* [B 188], ceea ce înseamnă că alegerea scopului în viață este propusă atît pentru oamenii tineri cît și

pentru cei mai vîrstnici. Hekataios consideră că acest scop constă în independența deplină (αὐτάρκεια) [73 A 4] iar Apollodoros din Cyzic, în plăcerile sufletului (ψυχαγωγία) [74 A 1], tot așa cum Nausiphanes îl vedea întruchipat în lipsa de emoții (ἀκαταπληξία) [75 B 3][295]; el pretinde că această însușire era numită de Democrit lipsa de frică (ἀθαμβία)[296].

4a [II, 4]. Din *Hypomnemata Ethica* ⟨cărțile I și II ?⟩ Acest titlu nu este corespunzător cu cel al operei neautentice *Hypomnemata* [vezi B 299].

III—VI. PHYSIKA

4b [III, 1]. *Marea cosmologie* ⟨a lui Leucippos⟩ [cf. Leucip. B 1].

Vol. *Herc. Coll. alt.* VIII, 58—62, fr. 1 [Crönert, *Kolotes*, p. 147] ... scriind că ... aceleași lucruri ⟨fuseseră⟩ spuse mai înainte în *Marea cosmologie*[297], operă atribuită lui ⟨Leucippos⟩. Este viu criticat de a se fi apropiat atît de mult de doctrina altcuiva, nu numai introducînd în ⟨*Mica cosmologie*⟩ doctrinele care se ⟨găsesc și în *Marea*⟩ ... [în fr. 2,7 se găsește numele: Democrit].

4c [III, 2]. *Mica cosmologie*[298].

5 DIOG. LAËRT. IX, 41 [= A 1]

[Democrit] după cum mărturisește el însuși în *Mica cosmologie*, pe acea vreme era tînăr față de Anaxagoras, bărbat în vîrstă, diferența dintre ei fiind de 40 de ani. Mai spune că a compus *Mica cosmologie* cu 730 de ani mai tîrziu decît căderea Troiei. IX, 34—35 [= *A* 1]. Favorinus afirmă în *Historia Varia* [fr. 33, FHG III, 582] că Democrit a spus despre Anaxagoras că *învățăturile* acestuia *despre Soare și Lună* nu-i aparțineau, ci sînt vechi, preluate de la înaintași. Îl ia în derîdere pe Anaxagoras pentru învățăturile acestuia despre *orînduirea lumii* și despre *nous*, deoarece îl dușmănea, ca unul care nu fusese bine primit de filosof printre discipolii săi.

Conținutul *Micii cosmologii* a lui Democrit — formarea lumii, originea animalelor, istoria civilizației omenești — nu-l cunoaștem decît indirect, prin reelaborarea lui Hekataios din Abdera, *Aigyptiaka* 73 B, 6—13 a (cunoscută prin Diog. Laërt. și Diodor din Sicilia, cartea I) și cea a lui Epicur (cunoscută prin Lucretius și Diogenes din Oinoanda).

De asemenea, graţie autorului folosit de Johannes Katrarios[299] în dialogul *Hermippos* şi lui Ioannes Tzetzes, în *Scholiile la Hesiod.* Această filiaţie a fost fundamental studiată de Karl Reinhardt în „Hermes", XLVII, 1912, p. 492 şi urm.; vezi şi Uxkull-Gyllenband, *Griechische Kulturentstehungslehren*, 1924. Democrit a inspirat atît pe Empedocles cît şi pe Protagoras]*.

Iată principalele texte:

1. DIODOR I, 7, 1 La începutul formării lumii, cînd toate elementele erau în curs de aşezare, ⟨se spune⟩ că cerul şi pămîntul aveau un singur aspect, fiind amestecate în materia lor. Ceva mai tîrziu, cînd corpurile au început să se separe unele de celelalte şi Universul, treptat, începu să capete toată această orînduire *(syntaxis)* care se vede într-însul, aerului i s-a imprimat o mişcare neîntreruptă şi partea de foc din aer s-a strîns în regiunile cele mai înalte ale văzduhului, deoarece astfel de materie tinde să se înalţe, din cauza naturii ei foarte uşoare; iată dar de ce atît Soarele cît şi mulţimea celorlalte astre au fost prinşi în vîrtejul[300] general. Dimpotrivă, partea noroioasă şi tulbure, în amestec cu elemente umede, s-a depozitat într-un singur loc, datorită greutăţii sale. (2) Şi, tot rotindu-se şi învîrtindu-se fără întrerupere în jurul ei, din elementul lichid s-a format marea iar din părţile ceva mai consistente pămîntul, noroios şi moale de tot. (3) Aşa a fost la început, pentru ca mai tîrziu, sub arşiţa focului solar, pămîntul să se întărească; apoi, în urma căldurii, producîndu-se fermentaţii la suprafaţa pămîntului, în multe locuri anumite porţiuni umede au început să se umfle şi în jurul lor s-au ivit suprafeţe putrede, acoperite cu membrane subţiri [cf. A 139 şi PLAT., *Phaidr.* 96 B]; de aceea, în bălţi şi în locurile mlăştinoase se poate observa încă pînă acuma că atunci cînd ţinutul se răceşte, aerul devine dintr-o dată supraîncălzit, în loc să-şi schimbe treptat temperatura, puţin cîte puţin. (4) De asemenea, locurile umede sînt generatoare de viaţă, sub acţiunea căldurii, în modul în care am explicat. Germenii vieţii, în cursul nopţilor, absorb hrană de la ceaţa care se lasă din mediul înconjurător iar în timpul zilei se întăresc datorită arşiţei soarelui; pînă la sfîrşit, aceşti germeni vii, astfel închişi în membrana lor, îşi desăvîrşesc creşterea, ies din membranele rupte şi sfî-

* Text tradus din limba germană, redactat de editori.

șiate și apar la lumină sub forma a tot felul de specii de animale. (5) Acelea dintre viețuitoare care posedă mai multă căldură s-au ridicat spre înălțimile văzduhului, devenind zburătoare, cele făcute pentru a trăi pe pămînt au fost împărțite în clasa tîrîtoarelor și a altor animale terestre iar cele care au avut parte de o natură îndeosebi umedă, au ajuns în elementul corespunzător naturii lor și au fost denumite acvatice. (6) Cum pămîntul devenea tot mai dur, datorită acțiunii căldurii solare și a vînturilor, în final n-a mai fost în măsură să producă nici unul din animalele superioare, ci speciile de viețuitoare au început să se propage prin încrucișarea reciprocă a celor existente. (7) = Anaxagoras, A 62.

8, 1 Sîntem aproximativ în epoca începuturilor tuturor lucrurilor. Pe cît se spune oamenii din această primă generație duceau o viață fără legi, asemănătoare cu cea a fiarelor. Ei ieșeau să mănînce ierburi, răspîndite ici, colo, procurîndu-și acea iarbă care era cea mai plăcută la gust și fructele pe care pomii le rodeau spontan. (2) Erau mereu atacați de fiare și nevoia i-a învățat să se ajute unii pe alții; astfel, unindu-se în grupuri, sub imperiul fricii, au început, treptat, să se familiarizeze unii cu alții. (3) Și, în timp ce mai întîi scoteau sunete fără semnificație, inarticulate, ei au început, cu încetul, să articuleze cuvintele; și, stabilind între ei expresii convenționale pentru a desemna fiecare obiect, au ajuns la a crea un sistem, cunoscut de toți, despre sensul tuturor cuvintelor. (4) Dar cum grupări similare de oameni se alcătuiau în toate regiunile locuite ale Terrei, nu a fost cu putință să apară o limbă cu sunete exact la fel pentru toți, deoarece fiecare din aceste grupări combina cuvintele cum se nimerea; iată de ce caracterele limbilor variază de la una la alta și de ce acele prime grupări omenești stau la originea tuturor popoarelor. (5) Acei oameni primitivi, așadar, trăiau în condiții deosebit de grele deoarece nu se descoperise încă nimic din cele folositoare traiului; erau goi, fără nici un fel de veșmînt, nu erau obișnuiți să se adăpostească în locuințe și să folosească focul, erau cu totul neștiutori de ceea ce înseamnă hrana gătită. (6) Așa că, neavînd idee că hrana lor crudă s-ar fi putut conserva, nu făceau nici un fel de provizii de poame în eventualitatea unor nevoi; de aceea, în toiul iernii, mulți din

ei mureau și datorită gerului, dar și lipsei de hrană. (7) Nu trecu însă mult și oamenii, învățați de experiență, începură să se adăpostească iarna în peșteri și să depoziteze tot aici poamele potrivite pentru a fi păstrate. (8) După ce focul a devenit cunoscut, precum și alte lucruri utile vieții, în curînd fură descoperite, încetul cu încetul, atît meșteșugurile cît și toate celelalte mijloace care pot să ajute viața în comunitate. (9) Și astfel, învățătorul oamenilor în toate privințele a fost necesitatea, deprinzîndu-l pe om, această ființă atît de dotată, cu practicarea fiecărui meșteșug, prin cooperarea mîinilor și a graiului, cu ascuțimea minții, pentru orice întreprindere.

[Dialogul Hermippos este o cosmologie de factură creștină cu certe influențe democriteice, scris în sec. al XIV-lea și atribuit umanistului Joh. Katrares. Cf. Democrit A 78. În această scriere sînt și unele ecouri din Empedocles privitoare la formarea animalelor superioare, — cf. Empedocles A 72]*.

2 [JOH. KATRARES], Hermippos, *De astrologia* II, 1, 4 și urm., p. 33, 15 Kroll-Vereick. Demiurgul, reunind la începutul începuturilor forțele proprii Universului și forțele superioare acestuia, a creat deci în acest chip cerul, Pămîntul, planetele și stelele fixe, fără să aibă nevoie nici de timp, nici de materie din afară. După ce a fixat pentru fiecare din aceste corpuri locul său propriu, cum am menționat încă de la început, imprimă fiecăruia mișcarea ce-i era convenabilă. Astfel, cerul și planetele începură să se miște în sens invers, și cu o mișcare perpetuă. (5) Apoi, pămîntul (p. 34) amestecat fiind cu apă, acolo unde presiunea apei era mai puternică, a devenit adîncit și concav, în vreme ce pe unde se găsea puțină apă, sau deloc, s-au format munții. (6) Dar, după ce apa și-a găsit pe pămînt propriul ei loc, pămîntul încă îmbibat de umiditate, sub acțiunea soarelui care-l încălzea cu razele sale și îl ducea spre un grad mereu sporit de uscare, începu încetul cu încetul să-și capete propria-i înfățișare. Și așa s-au ivit din pămînt mai întîi pomii și toate plantele și apoi un fel de membrane asemănătoare unor bule de aer, în apă, care, încălzite de soare în timpul zilei și ținute la cald în timpul

* Text tradus din limba germană, redactat de editori.

nopții de căldura lunii și a astrelor, pînă la urmă au plesnit și au lăsat să iasă afară animalele [cf. Diodor I, 7, 4]. (7) Dintre acestea, unele, avînd parte de o maturizare îndestulătoare, au devenit de sex masculin, avînd o căldură mai mare, iar altele, avînd condiții contrare, au devenit de sex feminin, prin lipsă de căldură. (8) Nu este deci nici o mirare că pămîntul, amestecat cu apă, a produs chiar de la început animale și vegetale după voința Creatorului. Căci este firesc să admitem că în apă se găsește un spirit vital și în acest spirit o căldură ca cea a sufletului. Faptul este dovedit și prin micile vietăți care se găsesc în crăpăturile pămîntului, cît și prin acelea care se nasc din putrefacții: toate aceste vietăți, deși se formează în acest fel, revelă modul miraculos în care ele au apărut odinioară. (9) Părerea mea este că nu putem avea nici o îndoială în această privință, chiar dacă actualmente viața nu se mai poate forma în același fel. Să nu uităm că nici pămîntul nu se mai poate amesteca cu apa așa cum s-a amestecat atunci și nici astrele nu se mai pot găsi în aceeași poziție. (10) Cît despre faptul că [nevertebratele] se ivesc în locurile [mai sus menționate] pînă astăzi încă, n-am să zăbovesc asupra acestui subiect, pentru a nu mă întinde prea mult, afară de observația că pămîntul, ca și cum ar fi primit atunci un impuls [de la Creator] nu mai este astăzi în stare să genereze animale mari [cf. Diodor I, 7, 6 ...]. (11) Amestecul elementelor nu s-a făcut în mod egal, cum s-a precizat mai sus, la toate animalele. Cele care conțineau o parte mai mare de element terestru au devenit plante și arbori și au izbutit să-și ridice capul de la pămînt, deosebindu-se doar atît de animalele care n-au sînge, nici picioare, că acestea își înalță capul de la pămînt doar prin mișcare; cele ce conțin mai mult lichid se adaptează la condiția vieții în mediul acvatic și capătă o conformație asemănătoare cu primele [cf. Empedocles A 72 a cărui teorie se pare că a fost reluată de Democrit]. (12) Acele animale care conțin o cantitate mai mare de element terestru și cald sînt apte să devină animale terestre iar cele care întrunesc cea mai mare parte din elementul aer și cald devin zburătoare ... (13) Omul, în sfîrșit, apare ca participant la elementul cald într-o măsură mai mare decît toate animalele deoarece materia din care este alcătuit

corpul său este mai pură și are o capacitate sporită de a recepta căldura. Iată dar de ce se deosebește de toate celelalte animale. Are figura ridicată vertical și atinge pămîntul doar prea puțin. Iar în om a fost răspîndit ceva de o esență mai divină încă, grație căreia omul este dotat cu inteligență, rațiune, putere de reflectare și posibilitate de a specula asupra esenței lucrurilor[301].

3. TZETZES, *Ad Hesiod.* [*Poetae Graeci Minores* III, 58 Gaisford] Spun acei dintre greci cîți afirmă că lumea a fost creată că, după ce s-a terminat separarea întunericului absolut [*erebos*-ul] ⟨din haos⟩ și s-a format aerul, iar pămîntul s-a depus ca o substanță noroioasă și cu totul moale [cf. Diodor I, 7, 1], din pămînt s-au ivit niște **membrane cu aspectul acelora sub care se formează puroi,** întocmai ca într-un proces de putrefacție. Fiind scăldate ziua de razele soarelui iar noaptea, de umiditatea lunii, au plesnit cu timpul în cursul procesului de dezvoltare și așa s-a întîmplat că s-au ivit oamenii și diferitele specii de animale în conformitate cu predominarea elementelor, adică după prevalarea elementului apă, sau foc, sau pămînt sau aer. Abia cînd Pămîntul și-a pierdut umiditatea prin acțiunea de uscare a Soarelui, și n-a mai fost capabil să genereze ⟨viață⟩, abia atunci se spune că generarea a început să se producă pe calea procreerii prin împreunare sexuală ... Oamenii acelor timpuri primitive, simpli și lipsiți de experiență, nu cunoșteau nici un fel de meșteșug sau de cultură, n-aveau idee despre nimic altceva, nu știau ce-i aceea boală sau moarte, ci doar atîta, că aruncîndu-se pe pămîntul înghețat mureau de frig fără să înțeleagă de ce; unindu-se în grupuri pentru a se într-ajutora, duceau o viață în comun, ieșind la mîncat iarbă întocmai ca turmele de oi și hrănindu-se în general cu fructe uscate și legume. Și își dădeau unii altora ajutor împotriva atacurilor fiarelor iar lupta era aceea a unor oameni goi, cu mîinile goale. Și astfel, goi, ducînd lipsă de adăpost și de cele necesare, neavînd nici o idee despre posibilitatea de a aduna în depozite fructele proaspete și cele uscate, mărginindu-se la a mînca hrana găsită de la zi la zi, mulți piereau pînă la venirea iernii. Ceva mai tîrziu, necesitatea (ἀνάγκη), încet, încet, a devenit învățătoarea lor și ei au început să-și ia drept locuință scorburile copacilor, desișul tufișelor, crăpă-

turile stîncilor, peșterile și, învățînd treptat să deosebească roadele conservabile, le culegeau pe toate deodată, depozitîndu-le în peșterile lor și hrănindu-se apoi în tot cursul anului. Trăind împreună în atari condiții, duceau o viață simplă, fără nici un prisos, în deplină armonie, înainte de a cunoaște focul; nu aveau nici regi, nici magistrați, nici stăpîni și nu cunoșteau nici viața militară, nici violența, nici jaful, ci numai buna înțelegere și acel mod de viață liber și fără nici un prisos. Dar, după ce au devenit mai pricepuți și mai prevăzători, după ce-au găsit focul, doreau lucruri mai calde și simțeau nevoia prelucrării acestor lucruri. Atunci au substituit acelui mod de viață liber și fără prisosuri acel mod de viață care implică distracția și acea condiție ⟨de viață⟩ care necesită ornamentație, de unde provin pentru noi plăcerile, bucuriile și rafinamentul luxului.

5a [III, 3]. *Cosmografia* [*cf. C 5*].

5b [III, 4]. *Despre planete* [cf. A 40 (Hippol., *Ref.* I, 13, 4) și A 92 (Seneca, *Nat. Quaest.* VII, 3, 2)].

5c [IV, 1]. *Despre natură* I ⟨sau *Despre natura lumii*⟩[302] [cf. A 2].

5d [IV, 2]. *Despre natură* II ⟨sau *Despre natura omului* sau *Despre natura cărnii*⟩ [cf. A 138 și urm.].

5e [IV, 3]. *Despre intelect* ⟨tratat al lui Leucippos⟩ sau *Despre suflet*[303].

5f [IV, 4]. *Despre simțuri.*

5g [V, 1]. *Despre umori* (gusturi)[304] [*cf. A 129 și urm.*].

5h [V, 2]. *Despre culori* [cf. A 123 și urm.].

5i [V, 3]. *Despre diversitatea formei* ⟨atomilor⟩ sau ⟨*Despre idei*⟩ (configurații) [*cf. A 57, 135, 63 și urm.*].

6. SEXTUS, *Adv. math.* VII, 137 în *Despre idei*[305], Democrit pretinde că **omul trebuie să recunoască, conform acestui criteriu că se află departe de eteē** (ἐτεῇ)[306] [datorită aparențelor sensibile].

7. Și iarăși: și această relatare ne arată că eteē (ἐτεῇ), nu știm nimic despre nimic, ci că, pentru fiecare din noi în parte, **opinia nu reprezintă decît o luare de contact.**

8. Și încă: **cu toate acestea va fi limpede că este peste putință să cunoaștem ce reprezintă eteē** (ἐτεῇ) **fiecare lucru**[307].

8a. *Despre schimbările de formă*[308] [cf. B 139].

8b. *Despre cele ce se dovedesc adevărate (Kratyntcria)*[309] [cf. A 33: Diog. Laërt. IX, 45—49].

9. SEXTUS, *Adv. math.* VII, 135 Democrit, atunci cînd refuză simțurilor recunoașterea aparențelor sensibile, spune că dintre acestea nimic nu apare în conformitate cu adevărul, ci numai cu opinia. Adevărat în cele ce există în realitate (τὰ ὄντι) sînt numai atomii și vidul[310]; *prin opinie* (νόμῳ)[311], spune el, **recunoaștem dulcele, prin opinie amarul, prin opinie caldul, prin opinie recele, prin opinie culoarea; în** *eteē* (ἐτεῇ) **există numai atomii și vidul** [= B 125] (Ceea ce înseamnă: se consideră și se opinează că există percepțiile sensibile, dar că ele nu sînt în conformitate cu adevărul: numai atomii și vidul corespund acestei cerinți). (136) În *Despre cele ce se dovedesc adevărate*: deși făgăduise că va atribui valoare de credibilitate simțurilor, cu toate acestea ne dăm seama că de fapt le condamnă, căci spune în realitate (τῷ ἐόντι) *nu sîntem în stare să percepem nimic invariabil*[312] *afară doar aspecte schimbătoare*[313], *în conformitate cu o anumită constituție a corpului nostru, precum și cu ⟨atomii⟩ care ne întîmpină sosind spre noi sau de care ne ciocnim.*

10. Și iarăși spune: *am expus deslușit, în nenumărate rînduri, că nu putem cunoaște eteē* (ἐτεῇ) *cum este sau nu este natura fiecărui lucru.*

10a [VI, 2]. *Despre imagini (eidola) și despre providență*[314] [?] [cf. A 77—79 și B 166].

10b [VI, 3]. *Despre raționamente* sau *Canonul*[314a] (cărțile I, II și III): relativ la titlu vezi Epicur, la Diog. Laërt. X, 27. Cf. Sextus VIII, 327 unde titlul se găsește citat la plural:
Canoanele.

11. SEXTUS VII, 138 [după B 8] în *Canoane* afirmă că există două feluri de cunoaștere[315], una pe calea simțurilor, cealaltă pe calea intelectului[316]; dintre care, pe cea pe calea intelectului o numește **autentică**[317], recunoscîndu-i credibilitatea în ceea ce privește judecata despre adevăr, iar pe cealaltă, pe calea simțurilor, o denumește **obscură**[318], negîndu-i capacitatea de a cunoaște partea infailibilă a adevărului. (139) Spune textual în cele ce urmează: **există două forme**[319] **de cunoaștere, una autentică și alta obscură. De cea obscură țin toate percepțiile ca văzul, auzul, mirosul,**

gustul, pipăitul; cea autentică este total diferită de aceasta. Apoi, calificînd drept superioară cunoaşterea autentică faţă de cea obscură, continuă în acest fel: **ori de cîte ori cunoaşterea obscură nu se dovedeşte în stare nici să vadă în amănunţime, nici să audă, nici să miroase, nici să guste, nici să perceapă pe calea pipăitului,** ⟨în acest caz trebuie să împingem cercetarea⟩ într-un domeniu mai subtil încă, cînd intră în funcţie cunoaşterea autentică, deoarece posedă un organ mult mai fin de cunoaştere[320]. Cf. HIPPOCR., *De arte* 11, p. 16 A Tot ceea ce scapă percepţiei vizuale a ochilor *cade în domeniul viziunii intelectului* [11 a, VI, 4] *Aporii* [două cărţi?]

Asyntacta

[scrieri neintegrate în *Physika* după clasificarea tetralogică a lui Thrasyllos]

11b [As. 1]. *Cauzele cereşti.*
11c [As. 2]. *Cauzele mişcărilor din văzduh.*
11d [As. 3]. *Cauzele suprafeţei pămînteşti.*
11e [As. 4]. *Cauzele despre foc şi elementele ce se află în foc.*
11f [As. 5]. *Cauzele despre sunete.*
11g [As. 6]. *Cauzele despre seminţe şi plante şi fructe.*
11h [As. 7]. *Cauzele despre animale* (în trei cărţi) [cf. A 146 şi urm.].
11i [As. 8]. *Cauzele diverse.*
11k [As. 9]. *Despre piatră* [cf. A 165].

VII–IX. MATHEMATICA

11l [VII, 1]. *Despre deosebirea de concepţie* sau *Despre tangenta cercului şi a sferei*[321].
11m [VII, 2]. *Despre geometrie* [*cf. B 155; 155 a*].
11n [VII, 3]. ⟨Cărţile I şi II?⟩ din *Geometrie.*
11o [VII, 4]. Numerele.
11p [VIII, 1]. *Despre liniile şi solidele*(?) *iraţionale*[322], cărţile I şi II.
11q [VIII, 2]. *Proiecţii* [*pe suprafaţă*][323].

11r [VIII, 3]. *Marele an* sau *Astronomia. Calendarul astronomic (perforat)*[324]; cf. B 14, 5 şi B 115 a; Diog. Laërt. V, 43.

12. CENSORINUS 18, 8 există şi anul ⟨stabilit⟩ de Philolaos [A 22][325] şi cel stabilit de Democrit, care-l alcătuieşte din 82 de ani obişnuiţi la care adaugă 28 de luni intercalare.

13. APOLLONIOS DYSCOLOS, *De pronom.*, p. 65, 15 (Schneid.) şi Pherekydes în *Theologia*, apoi Democrit, în tratatul său *Despre astronomie* cît şi în celelalte tratate pe care le-a lăsat folosesc forma ἐμεῦ încă şi ἐμέο [cf. B 29 a].

14. Adnotări şi menţiuni despre calendarul astronomic [= *Parapegma*] aparţinînd *Astronomiei* lui Democrit.

1. VITRUVIUS IX, 6, 3 Despre fenomenele naturale Thales din Milet, Anaxagoras din Klazomenai, Pythagoras din Samos, Xenofan din Colofon, Democrit din Abdera ne-au lăsat explicaţiile lor asupra chipurilor în care astfel de fenomene sînt determinate de natură şi asupra modului în care produc efectele ce le au. Pe baza descoperirilor acestora, Eudoxos[326], Euctemon[327], Callipos, Meton, Philippos, Hipparchos, Aratos şi alţii, prin studiul astrologiei şi prin experienţa dobîndită în urma studierii tabelelor astronomice [*parapegmata*], au determinat ⟨răsăritul⟩ şi apusul astrelor şi previziunile meteorologice pentru fiecare sezon şi au lăsat urmaşilor consideraţiile lor despre aceste probleme. IX, 5, 4 Am expus, aşa după cum a făcut physiologul Democrit, configuraţiile in care apar stelele pe cer, regrupate de către natură şi aşezate fiecare la locul ei de către o raţiune divină, limitîndu-mă însă la acele astre al căror răsărit şi apus le putem zări şi observa cu ochii liberi.

2. [EUDOX.], *Ars astronom.*, col. 22, 21 [p. 25 Blass] Pentru Eudoxos şi pentru Democrit solstiţiul de iarnă cade în luna Athyr cînd la 20 cînd la 19. 23, 3 De la echinocţiul de toamnă la solstiţiul de iarnă sînt, după Eudoxos, 92 de zile, după Democrit, 91 ... de la solstiţiul de iarnă pînă la echinocţiul de primăvară sînt 91 de zile, după Eudoxos şi Democrit, 92 după Euctemon.

[Urmează citarea unor calendare în care apare numele lui Democrit].

3. [GEMIN.][328], *Isag.*, p. 218, 14 [Calendar datînd cu aproximație din sec. II î.e.n.]. Manit. [Scorpionul]: În a patra zi, după Democrit, Pleiadele apun la ivirea zorilor; încep să bată, destul de des, vînturi iernatice și reci, ba acum începe să cadă și bruma; pomii sînt în perioada cînd își pierd cu totul frunzele.

p. 220, 5 În a treisprezecea zi, după Democrit, răsare constelația Lirei odată cu răsăritul soarelui; și aerul devine ceva mai rece, cum se întîmplă adesea.

p. 222, 9 [Săgetătorul] În cea de-a șaisprezecea zi, după Democrit, odată cu soarele răsare și Acvila; se manifestă, în general, prin tunete, fulgere, ploaie, vînt, într-un chip sau în altul.

p. 224, 5 [Capricornul] În a douăsprezecea zi, după Democrit, în genere, bate vîntul dinspre sud (Notos).

p. 224, 22 [Vărsătorul] în a treia zi, după Euctemon, va ploua; după Democrit, zi nefastă (ἄχογχος, emend. Diels), furtună.

p. 226, 4 În ziua a șaisprezecea, după Democrit, începe să bată zefirul și continuă să bată. Sîntem în a patruzeci și treia zi de la echinocțiu.

p. 226, 15 [Peștii] Cu cea de-a patra zi, după Democrit, încep acele zile schimbătoare denumite „zilele halcyonilor".

p. 226, 23 În a paisprezecea zi, după Democrit, se ridică acele vînturi reci denumite „vînturi ale păsărilor", care țin cel mult nouă zile. Pentru că mînă stolurile de păsări.

p. 228, 23 [Berbecul] După Democrit, Pleiadele se ascund odată cu răsăritul soarelui și rămîn invizibile timp de patruzeci de nopți.

p. 232, 21 În ziua a douăzeci și noua, după Democrit, începe să se ridice constelația Orion-ului și obișnuiește să dea semne despre timpul ce va urma.

4. PLINIUS, *NH* XVIII, 231 Democrit consideră că iarna va fi așa cum o arată ziua solstițiului de iarnă și următoarele trei zile; și la fel vara va fi după cum este solstițiul de vară [cf. Theophr., *q.f. de sign.* 57]. 312 Cu această părere sînt de acord, lucru care se întîmplă destul de rar, Philippos . . . Democrit, Eudoxos atunci cînd afirmă că în ziua de 28 septembrie dimineața răsare constelația

Caprei, iar în ziua de 29, constelația Iezilor. [Din Plinius, prin Apuleius, *Geopon.* I, 5, 3]*.

5. *Schol.* la APOLL. RHOD. II, 1098 [la versurile: „Zeus face să se învîrtească forța turbată a Crivățului (Boreas)/ prevestind prin ploaie cursul umed al stelei Arcturus]. Spune așa deoarece la răsăritul stelei Arcturus cad ploi abundente, după cum afirmă Democrit în lucrarea sa *Despre Astronomie* și Aratos în *Phainomena* 744—745.

6. Calendarul lui Clodius, la IOAN LYDUS, *De ost.* [ed. Wachsm.[2]], p. 157, 18 Iată deci ce afirmă Clodius, textual, în conformitate cu cărțile sacre ale etruscilor. Și nu numai el, ci și Eudoxos, în mare parte, Democrit, primul dintre aceștia în ordine cronologică, romanul Varro etc.

7. PTOLEMAIOS, *Astronom. Apparit. epilog.* [tot în Calendarul lui Clodius, la *Appendix,* p. 275, 1] Din operele acestor astronomi eu am transcris previziunile meteorologice și le-am ordonat după scrierile egiptene și după Dositheos ... și Democrit. Dintre aceștia, egiptenii și-au făcut observațiile în țara noastră ... Democrit, în Macedonia și Tracia. Din acest motiv previziunile egiptenilor se potrivesc mai bine pentru regiunile care se găsesc în jurul acestei paralele ... iar acelea ale lui Democrit ... pentru regiunile din jurul acelei paralele unde ziua este mai lungă de 15 ore echinocțiale.

p. 213, 19. Thoth 17 [14 sept.] ... După Democrit din Abdera ⟨aceasta este ziua care indică cum va fi iarna⟩ și ziua cînd pleacă rîndunelele.

p. 215, 18. Thoth 29 [26 sept.] După Democrit, ploaie puternică și vînturi variabile.

p. 217, 12. Phaophi 8 [5 oct.] După Democrit, începe timpul rău; a sosit timpul însămînțărilor.

p. 220, 13 Athyr 2 [29 oct.] După Democrit, frig și gheață etc. [p. 227, 5—271, 22].

8. IOAN. LYDUS, *De mens.* IV, 16 și urm. (Calendarul).

p. 78, 15 [15 ian.] Democrit spune că bate un vînt cu ploaie, urmat de ropote de ploaie.

* Text explicativ în limba germană. *Geoponica* este titlul unei culegeri de tratate de agricultură și horticultură, redactată de Cassianus Bassos.

p. 79, 5 [18 ian.] Democrit spune că apune constelaţia Delfinului şi că, în general, se aşteaptă o schimbare a timpului.

p. 79, 16 [23 ian.] Democrit spune că bate vîntul cu ploaie.

p. 109, 3 [17 martie] Democrit spune că în zilele Bacchanaliilor apune constelaţia Peştilor etc. [159, 16—169, 3].

14a [VIII, 4] *Întrecerea măsurată cu clepsidra* [?][329].

14b [IX, 1] *Descrierea cerului.*

14c [IX, 2] *Geografia.*

15. AGATHEM. I, 1. 2 [După Anaximandros] (A 6 Hekataios, Hellanikos) (1) Damastes din Sigeum [FGr Hist. 5 T 4] preluînd foarte multe lucruri de la Hekataios, a scris şi el o *Descriere a Pămîntului*; apoi, Democrit şi Eudoxos şi alţi cîţiva au compus şi ei după aceste modele hărţi şi descrieri de călătorii pe uscat şi pe mare. (2) Cei vechi aşadar, au scris că Pămîntul este rotunjit, că în mijlocul lui se află Grecia, iar în mijlocul Greciei Delfi, unde se află şi buricul Pămîntului. Pentru prima oară Democrit, bărbat foarte învăţat a recunoscut că Pămîntul are o formă alungită, avînd o lungime egală cu o dată şi jumătate lăţimea. De acord cu el este şi Dikaiarchos peripateticianul. Cf. A 94.

15a [IX, 3]. *Descrierea polului*[330].

15b [IX, 4]. *Construcţia prospectivă a razelor*[331]. Cf. Vitruvius, VII, *Praef.* 11 [Anaxagoras A 39] (?)

X—XI MOUSIKA

15c [X, 1]. *Despre ritmuri şi armonie.*

16. MALLIUS THEODORUS, *De metr.*, p. 19 [VI, 589 Keil] Critias [B 3] afirmă că iniţial metrul dactilic, hexametrul, a fost inventat de Orfeu. Democrit însă susţine că a fost inventat de Musaios.

16a [X, 2]. *Despre poezie.*

17. CICERO, *De oratore* II, 46, 194 Am auzit adesea că nimeni nu poate fi bun poet (această părere, se spune că a rămas în scrierile lui Democrit şi ale lui Platon) fără înflăcărarea sufletului şi fără o anumită undă de inspiraţie, aidoma furiei sacre. *De Divinat.* I. 38, 80 Căci Democrit

neagă că cineva poate fi un mare poet fără înflăcărarea inspirației, ceea ce, dealtfel, o spune și Platon. Horatius, *De Arte Poetica* 295 Democrit crede că talentul înnăscut prețuiește mult mai mult decît o artă chinuită și că din Helicon poeții întregi la minte se cuvin excluși. Poate identic cu:

18. CLEMENT, *Stromat.* VI, 168 [II, 518, 20] De asemenea, Democrit [ca și Platon, *Ion* 534 B]: poetul, cele ce scrie sub semnul unui entuziasm sau al unui suflu divin, sînt cum nu se poate mai izbutite[332] ....

18a [X, 3]. *Despre frumusețea versurilor.*

18b [X, 4]. *Despre literele alfabetului:* **eufonice și cacofonice.**

19. EUSTATHIOS la *Iliada* III, 1, p. 370, 15: ionienii spun γέμμα literei γάμμα, îndeosebi Democrit, care spune și μῶ în loc de μῦ [din Fotios, care a păstrat glossa: μῶ *(mō)* = litera μῦ *(my)* pentru Democrit]*.

20. *Schol.* la DION. THRAX, p. 184, 3 și urm., Hilg. Numele literelor sînt indeclinabile. După Democrit însă ele se declină, căci spune: δέλτατος și θήτατος.

20a. [XI, 1]. *Despre Homer sau Despre orthoepie și despre glosse. (Despre proprietatea termenilor și locuțiunile dialectale)*[333].

21. DIO CHRYSOST. 36, 1 [II, 109, 21 Arnim] Democrit spune așa despre Homer: **Homer, înzestrat cu o fire dumnezeiască, a durat o construcție armonioasă din cele mai felurite cuvinte.** Nu ar fi fost cu putință să făurească versuri atît de frumoase și pline de înțelepciune fără să fi avut parte de o natură divină și miraculoasă.

22. PORPHYRIOS, *Quaest. homericae* I, 274, la *Iliada* XXI, 252 unii se înșeală asupra textului poetului, scriind, de pildă, într-un cuvînt μελανόστου (în loc de μέλανος τοῦ) ca și cum ar fi Ορέστου[334]. În sprijinul afirmației lor, aduc ca argument că și Democrit relata despre vultur că are oasele negre, falsificînd adevărul.

23. *Schol Hom.* A la *Iliada* VII, 390 cuvintele „o, de ce n-a murit** mai înainte!", crainicul le rostește cu voce tare pentru a fi auzite de greci, ca să-i facă îndurători față

* Text explicativ în limba germană.

** Alexandros-Paris (subiectul subînțeles).

de ceilalți troieni, lăsînd să se înțeleagă că și aceștia erau plini de mînie* fie ca pentru sine, cu voce joasă, așa cum crede pe bună dreptate Democrit, care consideră nepotrivit ca aceste cuvinte să fi fost rostite răspicat; ambele interpretări sînt însă valabile.

24. EUSTATHIOS, la *Odis.* XV, 376 trebuie să se știe că acest sclav, Eumaios, plin de nemărginită bunăvoință a fost în așa măsură luat în considerare de cei vechi încît au căutat să-i stabilească filiația pe linie maternă. Democrit îi numește mama Penia (Sărăcia), Euphorion[335], Pantheia, Philoxenos din Sidon[336], Danae.

25. — la *Odis.* XII, 62: unii îl identifică pe Iupiter cu Soarele ... după cîte crede Democrit, ambrozia este alcătuită din vaporii din care se hrănește soarele.

25a [XI, 2]. *Despre cîntec.*

25b [XI, 3]. *Despre cuvinte.*

26. PROCLOS, *Coment. la Cratylos* 16, p. 5, 25 [Pasqu.] pentru că, de părerea lui Cratylos au fost Pythagoras și Epicur; în schimb, Democrit și Aristotel au îmbrățișat teza lui Hermogenes[337] ... p. 6, 10 Pornind de la expresia: „ceea ce impune numele (lucrurilor)" [Pythagoras] făcea o aluzie la suflet, care se află sub conducerea intelectului; lucrurile în sine nu sînt existența originară, așa cum este intelectul (ὁ νοῦς), dar ele pot avea reprezentări (ἔχει εἰκόνας)[338] și rostiri (καὶ λόγους) care le definesc esența pe larg, cu deplină claritate, întocmai unor imagini [Democrit B 142] realizate după aspecte ale realităților (τῶν ὄντων)[339], așa cum și numele sînt imitații ale unor reprezentări conceptuale[340], și anume numerele; prin urmare, conștiința de sine și înțelepciunea provin pentru toți de la rațiune, iar capacitatea de a da nume ține de atribuțiile sufletului, imitator al rațiunii. Așadar, susține Pythagoras, activitatea de a da nume nu este un joc al întîmplării (opera oricui), ci aparține doar aceluia care contemplă lumina rațiunii și firea lucrurilor existente; deci, ⟨pentru Pythagoras⟩ numele sînt date de natură. Democrit însă, susținînd că numele sînt date prin convenție, demonstrează aceasta prin patru argumente: (1) pornind de la omonime; lucruri diferite sînt denumite cu același cuvînt; cuvîntul,

* Împotriva lui Alexandros.

in acest caz, nu este dat de la natură; (2) și de la polyonimie (multiplicitatea numelor); dacă oamenii vor potrivi nume diferite la unul și același lucru și numele se vor putea înlocui unele pe celelalte — așa ceva, atribuirea numelor de către natură, va fi imposibil; (3) in al treilea rînd, prin schimbarea numelor; căci, dacă numele ar fi de la natură, de ce Aristokles și-a putut schimba numele în cel de Platon, iar Tyrtamon în cel de Teofrast? și din lipsa derivatelor din nume similare (τὰ ὅμοια); (4) pentru ce de la cuvîntul „înțelepciune" (φρόνησις) putem spune „a fi înțelept" (φρονεῖν) iar de la cuvîntul „dreptate" (δικαιοσύνη) nu putem deriva nici un nume? Concluzia care se impune este că numele sînt opera hazardului[341] și nu a naturii. El însuși numește prima cale de argumentare polysemie *(polysemon)*, a doua, cea a numelor echivalente *(isorropon)*, a treia, metonimie *(metonymon)** iar a patra, a absenței de nume *(nonymon)*.

26a [XI, 4]. *Onomasticon.*

XII—XIII. TECHNIKA

26b. [XI, 1]. *Prognoza*[342].

26c. [XII, 2]. *Despre felul de viață sau regimul de viață. (Despre dietă sau Dieteticul).*

26d. [XII, 3]. *Sfatul medicului*[343].

26e. [XII, 4]. *Cauzele evenimentelor nepotrivite și a celor potrivite*[344].

26f. (—28) [XIII, 1]. *Despre agricultură sau Georgicele*[345]. VARRO, *De re rustica* I, 1, 8 [= Archytas, fr. B 8]. COLUMELLA, *De re rustica* I, *Praef.* 32 La aceasta se adaugă faptul că aceluia, pe care noi dorim să-l formăm ca agricultor desăvîrșit, chiar dacă înțelege să se perfecționeze în această ocupație și să urmeze observațiile atît de pătrunzătoare ale lui Democrit și Pythagoras asupra naturii tuturor lucrurilor... asemenea învățături ... tot i-ar fi de folos ...

27. COLUMELLA III, 12, 5 există o veche dispută cu privire la direcția spre care trebuie orientate vițele de vie în raport cu punctele cardinale ... Democrit și Mago prețuiesc regiunea septentrională a cerului, deoarece socot

* Întregirea aparține lui Diels.

că viţele plantate în această direcţie devin extrem de rodnice, fără totuşi ca vinul ce-l furnizează să fie de cea mai bună calitate.

27a. — IX, 14, 6 Democrit şi Mago[346], Vergilius nu mai puţin, au demonstrat că un roi de albine se poate naşte dintr-un viţel sacrificat.

28. — XI, 3, 2 Democrit, în acea carte pe care a intitulat-o *Georgicele* socoate că cei care ridică în jurul grădinilor garduri de apărare procedează puţin înţelept, deoarece nici gardul ridicat din cărămizi nu poate dura sub acţiunea repetată a ploilor şi a furtunilor şi nici cel de piatră; dacă ţinem seama la ce foloseşte — nu merită cheltuiala; dacă totuşi cineva doreşte să-şi înconjoare o proprietate de dimensiuni mai mari cu un gard viu, treaba înghite o moştenire părintească.

28a [XIII, 2]. *Despre arta zugravilor. (Despre pictură)*[347].

28b [XIII, 3]. *Tratat de tactică.*

28c [XIII, 4]. *Tratat despre luptele cu arme grele.*

Fragmente autentice din scrieri incerte

29. APOLLONIOS, citat în HIPP., p. 6, 29 [Schöne]: acţiunea de a pune la loc un membru luxat, prezentînd o maximă urgenţă, Baccheios* explică astfel ce este aşa-numita ἄμβη (spatulă), un arac în chip de pîrghie, în lucrarea *Despre locuţiunile hipocratice*. „În *Locuţiuni* stă scris că rhodienii numesc ἄμβωνες (curburi) coamele rotunde ale munţilor şi, în general, ridicăturile de teren". Şi, din această cauză, spune iarăşi: „stă scris că şi Democrit ar fi numit ἄμβη (spatulă), sprînceana care înconjură partea scobită a scutului" (cf. Erotianus, p. 23, 8 Nachmanson).

29a. APOLLONIOS DYSCOLOS, *De pron.*, p. 92, 20 Schneidewin. Pronumele la plural în cazul nominativ sînt pronunţate în limbajul popular de către ionieni şi atenieni ἡμεῖς, ὑμεῖς, σφεῖς, dar la ionieni trebuie să admitem şi existenţa fără nici o deosebire a formei contrase la plural, cum rezultă din scrierile lui Democrit, Pherekydes, Hekataios.

* Baccheios din Tanagra, medic şi lexicograf. A compus un le· hipocratic în 3 cărţi şi a comentat scrieri hipocratice.

30. CLEMENT, *Protrepticul* 68 (I, 52, 16 Stählin); *Stromat.* V, 103 (II, 394, 21) [cf. Diog. din Apoll. A 8 și Democrit A 75 și 76].

Dintre oamenii raționali[348] puțini sînt cei care întind mîinile într-acolo unde se întinde ceea ce noi, elenii, numim acum atmosferă ⟨zicînd⟩: „Zeus se sfătuiește cu sine însuși în toate privințele și le știe pe toate, le dăruiește și le ia, el, rege al tuturor".

31. CLEMENT, *Paed.* I, 6 (I, 93, 15 Stählin] Știința medicinei, după Democrit, vindecă bolile trupului, iar înțelepciunea ușurează sufletul de povara patimilor.

32. [86 N.]. — — 94 (I, 214, 9 Stähl.) HIPPOL., *Ref.* VIII, 14 (p. 234, 5 W.) = p. 428, 67 Gott.). Stob. III, 6, 28, cf. GAL., *In Hipp. epid.* XVII, A 521; XVII, B 28; XIX, 176; PLINIUS, *NH* XXVIII, 58 Împreunarea sexuală este ca un scurt atac de epilepsie; căci un om se smulge din om și se simte desprins din sine, de parcă ar fi fost desprins printr-o lovitură.

33 [187 N.] CLEMENT, *Stromat.* IV, 151 (II, 314, 12 Stähl.); Stob., *Ecl.* II, 31, 65 [II, 213, 1 W.] Natura și educația sînt ceva asemănător. Căci educația desăvîrșește formarea omului dar, prin această acțiune, modelează și natura[349].

34. DAVID ARMEANUL, *Prol.* 38, 14 Busse. Și așa cum în Univers vedem anumite forțe care guvernează numai, cum sînt, de pildă, cele zeești, apoi pe cele ce guvernează și sînt guvernate, cum sînt cele omenești (căci acestea sînt guvernate de cele zeești și ⟨la rîndul lor⟩, guvernează animalele necuvîntătoare), în fine, pe cele ce sînt numai guvernate, cum sînt animalele necuvîntătoare — în același chip și în mikrokosmosul omenesc, după Democrit, pot fi observate aceste ⟨trei⟩ relații. Unele, guvernează doar, cum ar fi rațiunea (λόγος), altele se lasă guvernate și guvernează, așa cum face facultatea spirituală (ὁ θυμός), altele sînt doar guvernate, cum se întîmplă cu pasiunea (ἡ ἐπιθυμία)[350]. GALENUS, *De usu partt.* III, 10 (III, 241 K., I, 177, 10 Helmr.) Chiar și animalul este aidoma unui mikrokosmos, afirmă cei vechi, pricepuți în tainele naturii [cf. B 165 și Aristotel, *Phys.* VIII, 2, 252 b 26].

B 35—B 115
Sentențele lui Demokrates*[351]

(Fragmentele precedate de * sînt sigur neautentice)

35. DEMOKRATES [Orelli] 1. Dacă cineva va lua aminte cu băgare de seamă la aceste sentențe va săvîrși multe fapte demne de un bărbat drept și multe fapte netrebnice nu le va săvîrși.

36 [18 Natorp]. DEMOKRATES 2 = B 187; STOB., *Flor.* III, 1, 27 = fr. B 187.

37 [8 N.]. — Cel care alege bunurile sufletești alege partea mai apropiată de divin; cel care alege cele trupești, partea omenească.

38 [154 N.]. — Este frumos lucru să-l oprești pe cel care face rău altora; dacă nu izbutești, cel puțin ferește-te să-i fii complice.

39 [196 N.]. — De datoria ta este să fii bun sau măcar să te prefaci că ești bun [STOB., *Flor.* III, 37, 25].

40 [15 N.]. — Fericirea omenească nu vine nici de la desfătările trupului nici de la bani, ci de la o viață curată și plină de chibzuință.

41 [45 N.]. — Nu de frică, ci din simț al datoriei ține-te departe de căile greșite.

42 [90 N.]. — Mare lucru este ca în nenorociri să cugeți la ceea ce trebuie [STOB., *Flor.* IV, 44, 68].

43 [99 N.].— Căința pentru acțiunile rușinoase înseamnă să-ți păzești viața.

44 = fr. B 225.

45 [48 N.]. Demokrates 11. Cel ce săvîrșește o nedreptate este mai nenorocit decît cel pe care-l lovește nenorocirea.

46 [218 N.]. A privi calm urmările unei greșeli comise din lipsă de tact arată că ești un suflet mare [STOB., *Flor.* IV, 44, 69].

47 [141 N.]. A te supune legii, autorităților și celui mai înțelept decît tine înseamnă a avea demnitate.

---

* Sub acest titlu ne-au parvenit 86 de maxime (in Ms. Barberini 333 și nu în Ms. din Heidelberg 356, sec. XIV) din care o parte sînt în mod cert ale lui Democrit.

48 [119 N.]. Față de clevetirile oamenilor de nimic, omul cumsecade nu ia atitudine [STOB., *Flor.* III, 38, 46].

49 [143 N.]. Greu este să primești porunci de la cineva de calitate inferioară [STOB., *Flor.* IV, 4, 27].

50 [73 N.]. Cel înrobit pe deplin banilor nu va putea nicicînd să fie un om drept.

51 [104 N.]. Adesea, pentru a convinge, cuvîntul are mai multă putere decît banul [STOB., *Ecl.* II, 4, 12; IV, 81, 11].

52 [113 N.]. Zadarnic se ostenește cel care vrea să-l facă să înțeleagă pe cel care crede că are înțelegere [STOB., *Flor.* III, 10, 42].

53 [122 a N.]. Mulți dintre cei care n-au învățat ce înseamnă rațiunea trăiesc totuși în mod rațional.

53a [122 b N.]. — Mulți din cei care săvîrșesc fapte murdare se întrec în a rosti cele mai frumoase discursuri [STOB., *Ecl.* II, 15, 33].

54 [31 N.]. Cei neînțelegători se cumințesc cînd sînt întîmpinați de necazuri.

55 [121 N.]. Trebuie să te străduiești spre operele și faptele virtuții, nu spre vorbe goale [STOB., *Ecl.* II, 15, 36].

56 [186 N.]. Cele frumoase sînt recunoscute și căutate cu ardoare numai de către cei născuți pentru asta.

57 [17 N.]. Noblețea unei rase de animale constă în forța deosebită a corpului; cea a oamenilor în dezvoltarea armonioasă a caracterului [STOB., *Flor.* IV, 29, 18].

58 [102 N.]. Speranțele acelora care cugetă la cele drepte au perspectiva să se realizeze; imposibile sînt doar speranțele necugetaților [STOB., *Flor.* IV, 46, 18].

59 [188 N.]. Nici arta, nici înțelepciunea nu pot fi însușite dacă cineva nu-și dă osteneala să le învețe [STOB., *Ecl.* II, 31, 71].

60 [114 N.]. Demokrates 25. Este mai de folos să-ți dojenești propriile greșeli decît să le critici pe ale altora [STOB., *Flor.* III, 13, 46].

61 [14 N.]. Cei care posedă un echilibru sufletesc, pentru aceștia și viața se dovedește armonioasă [STOB., *Flor.* III, 37, 25].

62 [38 N.]. Binele nu înseamnă numai a nu greși, ci și a nu voi să greșești[352] [STOB., *Flor.* III, 9, 29].

63 [106 N.]. Frumos lucru este să nu-ţi precupeţeşti laudele faţă de acţiunile frumoase ; a face acest lucru pentru acţiuni josnice înseamnă a propovădui minciuna şi înşelăciunea [STOB., *Flor.* III, 14, 8].

64 [190 N.]. Mulţi, măcar că ştiu multe, nu au minte [STOB., *Flor.* III, 4, 81].

65 [191 N.]. Trebuie să cultivăm deprinderea de a gîndi mult, odată cu acumularea de cunoştinţe. Cf. HERACLIT, fr. B 40.

66 [101 N.]. A sta şi a chibzui înainte de a trece la fapte este mai bine decît să cugeţi la ceea ce-ai făcut.

67 [224 N.]. Nu este bine să ai încredere în toată lumea, ci numai în acei oameni pe care-i apreciezi ; prima atitudine este simplistă, a doua dovedeşte înţelepciune.

68 [40 N.]. Un om cu experienţă sau unul fără este apreciat nu numai după cele ce înfăptuieşte, ci şi după cele ce plănuieşte.

69 [6 N.]. Pentru toţi oamenii binele şi adevărul sînt deopotrivă, dar ceea ce place înseamnă altceva pentru fiecare.

70 [62 N.]. A nutri dorinţi nesăbuite ţine de firea unui copil, nu de aceea a unui om matur.

71 [54 N.]. Plăcerile care nu vin la vremea lor creează neplăceri.

72 [58 N.]. Năzuinţele îndreptate cu violenţă spre un anume scop orbesc sufletul pentru orice altceva.

73 [87 N.]. Iubirea cuviincioasă înseamnă să năzuieşti fără patimă spre tot ceea ce este frumos [STOB. III, 5, 23].

74 [5 N.]. Să nu-ţi îngădui nici o desfătare de la care n-ai nici un folos.

75 [144 N.]. Este mai bine pentru cei lipsiţi de înţelegere să fie conduşi decît să conducă ei. Cf. PLATON, *Alcibiade I* 135 B.

76 [32 N.]. Pentru cei săraci cu duhul învăţător nu este raţionamentul, ci nenorocirea.

77 [78 N.]. Demokrates 42 Renumele şi bogăţia fără putere de judecată nu sînt avuţii sigure [cf. B 54; STOB. III, 4, 82].

78 [74 N.]. A strînge averi nu este un lucru lipsit de folos, a le strînge pe căi necinstite este cel mai rău din toate relele [STOB. IV, III, 31, 121].

79 [195 N.]. Rău este a-i imita pe cei răi și nici măcar să nu vrei a-i imita pe cei buni.

80 [164 N.]. Este rușinos să te dai în vînt pentru niște treburi străine ție și să închizi ochii față de tot ce-ți este familiar.

81 [125 N.]. Veșnica amînare face ca lucrurile să rămînă neîmplinite [STOB. III, 29, 67].

82 [123 N.]. Falși și ipocriți sînt aceia care toate le fac cu vorba și în realitate nu aduc nimic la îndeplinire.

83 [28 N.]. Cauza greșelii este necunoașterea a ceea ce este mai bun.

84 [43 N.]. Cel care săvîrșește fapte nerușinate se cuvine mai întîi să se rușineze de sine însuși [cf. B 264].

85 [108 N.]. Cel oricînd gata să contrazică, pe de-asupra și flecar, este incapabil să învețe cele ce ar trebui [STOB., *Ecl.* II, 31, 73].

86 [110 N.]. A vorbî vrute și nevrute și a nu fi dispus să asculți este o formă de lăcomie [STOB., *Flor.* III, 36, 24].

87 [152 N.]. Se cuvine să-l supraveghezi îndeaproape pe omul josnic ca să nu i se dea ocazie ⟨să facă rău⟩.

88 [82 N.]. Invidiosul își face sieși tot atîta rău cît și unui dușman [STOB. III, 38, 47].

89 [39 N.]. Dușman nu este cel ce comite o nedreptate, ci acela care o face cu bună știință.

90 [137 N.]. Dușmănia între rude este mult mai supărătoare decît cea între oameni străini.

91 [223 N.]. Nu fi bănuitor față de toți, ci caută să fii prevăzător și ferm.

92 [228 N.]. Demokrates 58. Acceptă binefacerile unor servicii numai în perspectiva că vei fi în stare să le reîntorci cu prisosință.

93 [227 N.]. Atunci cînd te pregătești să faci un bine ia seama la cine îl va primi ca nu cumva, acesta fiind un om de nimic, să te alegi cu rău în schimbul binelui.

94 [225 N.]. Neînsemnate binefaceri, la timp făcute, înseamnă foarte mult pentru cei ce le primesc.

95 [149 N.]. Cinstirile au o mare influență cînd sînt acordate oamenilor de bună-credință care înțeleg pentru ce au fost cinstiți.

96 [226 N.]. Binefăcător nu este acela care se uită la ceea ce poate căpăta în schimb, ci acela care nesilit de nimeni săvîrşeşte binele.

97 [210 N.]. Mulţi dintre acei care par a-ţi fi prieteni, nu-ţi sînt şi mulţi dintre cei care nu par a fi, îţi sînt.

98 [211 N.]. Prietenia unui singur om care te înţelege este mai preţioasă decît cea a tuturor celorlalţi care nu te înţeleg [cf. HERACLIT, fr. B 49 şi SENECA, *Ep.* 7, 10].

99 [209 N.]. Nu merită să trăiască cel care nu are nici un prieten devotat.

100 [216 N.]. Acela lîngă care prietenii încercaţi nu rămîn multă vreme înseamnă că este un om nesuferit.

101 [215 N.]. Mulţi îşi ocolesc prietenii dacă aceştia din bogaţi ce erau au ajuns săraci lipiţi pămîntului.

102 [51 N.]. Măsura este bună în toate; excesul şi lipsa nu mi se par a fi astfel.

103 [208 N.]. Cel care nu iubeşte pe nimeni am impresia că nu este iubit de nimeni.

104 [206 N.]. Un bătrîn plăcut este acela care are o fire atrăgătoare şi o vorbă plină de bun-simţ.

105 [16 N.]. Frumuseţea trupească este animalică dacă nu este însoţită de lumina cugetului.

106 [214 N.]. A găsi un prieten cînd toate îţi merg din plin este lesne, dar cînd te afli la ananghie este cel mai greu lucru din lume.

107 [213 N.]. Prieteni nu-ţi sînt toţi acei care îţi sînt rude, ci acei cu care te înţelegi referitor la ceea ce te interesează.

107 a [219 N.]. Drept este, în calitatea noastră de oameni să nu rîdem de nefericirea omenească, ci să o compătimim [cf. HERODOT VII, 46].

108 [27 N.]. Cei care năzuiesc după bine îl găsesc cu greu în vreme ce răul întîmpină şi pe cei care nu-l caută [STOB. IV, 34, 58].

109 [217 N.]. Iubitorii de harţă nu sînt făcuţi pentru prietenie.

110 [173 N.]. Femeia nu trebuie să se preocupe de meşteşugul vorbirii, căci aşa ceva este un lucru care nu se cade.

111 [170 N.]. A fi condus de o femeie este cea mai cumplită insultă pentru un bărbat [STOB. IV, 23, 39].

79 [195 N.]. Rău este a-i imita pe cei răi și nici măcar să nu vrei a-i imita pe cei buni.

80 [164 N.]. Este rușinos să te dai în vînt pentru niște treburi străine ție și să închizi ochii față de tot ce-ți este familiar.

81 [125 N.]. Veșnica amînare face ca lucrurile să rămînă neîmplinite [STOB. III, 29, 67].

82 [123 N.]. Falși și ipocriți sînt aceia care toate le fac cu vorba și în realitate nu aduc nimic la îndeplinire.

83 [28 N.]. Cauza greșelii este necunoașterea a ceea ce este mai bun.

84 [43 N.]. Cel care săvîrșește fapte nerușinate se cuvine mai întîi să se rușineze de sine însuși [cf. B 264].

85 [108 N.]. Cel oricînd gata să contrazică, pe deasupra și flecar, este incapabil să învețe cele ce ar trebui [STOB., *Ecl.* II, 31, 73].

86 [110 N.]. A vorbi vrute și nevrute și a nu fi dispus să asculți este o formă de lăcomie [STOB., *Flor.* III, 36, 24].

87 [152 N.]. Se cuvine să-l supraveghezi îndeaproape pe omul josnic ca să nu i se dea ocazie ⟨să facă rău⟩.

88 [82 N.]. Invidiosul își face sieși tot atîta rău cît și unui dușman [STOB. III, 38, 47].

89 [39 N.]. Dușman nu este cel ce comite o nedreptate, ci acela care o face cu bună știință.

90 [137 N.]. Dușmănia între rude este mult mai supărătoare decît cea între oameni străini.

91 [223 N.]. Nu fi bănuitor față de toți, ci caută să fii prevăzător și ferm.

92 [228 N.]. Demokrates 58. Acceptă binefacerile unor servicii numai în perspectiva că vei fi în stare să le reîntorci cu prisosință.

93 [227 N.]. Atunci cînd te pregătești să faci un bine ia seama la cine îl va primi ca nu cumva, acesta fiind un om de nimic, să te alegi cu rău în schimbul binelui.

94 [225 N.]. Neînsemnate binefaceri, la timp făcute, înseamnă foarte mult pentru cei ce le primesc.

95 [149 N.]. Cinstirile au o mare influență cînd sînt acordate oamenilor de bună-credință care înțeleg pentru ce au fost cinstiți.

96 [226 N.]. Binefăcător nu este acela care se uită la ceea ce poate căpăta în schimb, ci acela care nesilit de nimeni săvîrşeşte binele.

97 [210 N.]. Mulţi dintre acei care par a-ţi fi prieteni, nu-ţi sînt şi mulţi dintre cei care nu par a fi, îţi sînt.

98 [211 N.]. Prietenia unui singur om care te înţelege este mai preţioasă decît cea a tuturor celorlalţi care nu te înţeleg [cf. HERACLIT, fr. B 49 şi SENECA, *Ep.* 7, 10].

99 [209 N.]. Nu merită să trăiască cel care nu are nici un prieten devotat.

100 [216 N.]. Acela lîngă care prietenii încercaţi nu rămîn multă vreme înseamnă că este un om nesuferit.

101 [215 N.]. Mulţi îşi ocolesc prietenii dacă aceştia din bogaţi ce erau au ajuns săraci lipiţi pămîntului.

102 [51 N.]. Măsura este bună în toate; excesul şi lipsa nu mi se par a fi astfel.

103 [208 N.]. Cel care nu iubeşte pe nimeni am impresia că nu este iubit de nimeni.

104 [206 N.]. Un bătrîn plăcut este acela care are o fire atrăgătoare şi o vorbă plină de bun-simţ.

105 [16 N.]. Frumuseţea trupească este animalică dacă nu este însoţită de lumina cugetului.

106 [214 N.]. A găsi un prieten cînd toate îţi merg din plin este lesne, dar cînd te afli la ananghie este cel mai greu lucru din lume.

107 [213 N.]. Prieteni nu-ţi sînt toţi acei care îţi sînt rude, ci acei cu care te înţelegi referitor la ceea ce te interesează.

107 a [219 N.]. Drept este, în calitatea noastră de oameni să nu rîdem de nefericirea omenească, ci să o compătimim [cf. HERODOT VII, 46].

108 [27 N.]. Cei care năzuiesc după bine îl găsesc cu greu în vreme ce răul întîmpină şi pe cei care nu-l caută [STOB. IV, 34, 58].

109 [217 N.]. Iubitorii de harţă nu sînt făcuţi pentru prietenie.

110 [173 N.]. Femeia nu trebuie să se preocupe de meşteşugul vorbirii, căci aşa ceva este un lucru care nu se cade.

111 [170 N.]. A fi condus de o femeie este cea mai cumplită insultă pentru un bărbat [STOB. IV, 23, 39].

112 [37 N.]. Dovada unui spirit divin înseamnă a gîndi întotdeauna ceva frumos [cf. fr. B 18].

* 80 Dacă cineva crede că zeii supraveghează toate nu se va înșela nici pe ascuns nici fățiș. [cf. *Dei (Sentențele lui Democrit, Epictet și Isocrate)* 9 = PORPHYR., *Ad Marc.* 20].

113 [116 N.]. Mult rău pricinuiesc cei care-i laudă pe cei săraci cu duhul.

114 [117 N.]. Este mai bine să fii lăudat de către altcineva decît de către tine însuți.

115 [118 N.]. Dacă nu ești în stare să pricepi laudele care ți se aduc, consideră-le drept lingușire.

* 84. Lumea este scena, viața, o reprezentație; ai venit, ai văzut, ai plecat.

* 85. Lumea este o schimbare, viața o părere [MARC. AUR. 4, 3 extr.].

[35 N.].* 86. De mare preț este puțină înțelepciune dincolo de faima unei mari nebunii.

115 a DIOG. LAËRT. I, 22, 23 = Thales, fr. A 1*

---

116 DIOG. LAËRT. IX, 36. CIC., *Tusc.* V, 36, 104 Așadar trebuie să înțelegem că nici popularitatea nu trebuie căutată de dragul ei și nici lipsa de popularitate nu este de temut. „Am venit la Atena", spune Democrit, „și nimeni nu m-a recunoscut acolo. Acela este un om constant și serios, care se va mîndri cu faptul că stă departe de glorie" [cf. A 11]: *Am venit la Atena și nimeni nu m-a recunoscut.*

117 DIOG. LAËRT. IX, 72 [după 29 B 4] (Dar sînt considerați de unii ca sceptici Xenofan, Zenon din Elea și Democrit ...) Democrit, deoarece respinge calitățile sensibile cînd spune: „Prin convenție (νόμῳ) există recele și prin convenție există caldul, dar cu adevărat (ἐτεῇ) există doar atomii și vidul"[353] [vezi și B 125]. *Cu adevărat nu știm nimic, căci adevărul este în adîncuri.*

(trad. *C. Balmuș*)

Cf. CICERO, *Acad. prior.* II, 10, 32 *acuză natura, care, așa cum spune Democrit, a ascuns adevărul în adîncuri.*

---

* Mențiune a unei lucrări a lui Thales din Milet, apreciată de Democrit.

118. DIONYSOS [Episcop al Alexandriei], la EUSEB., *Prep. Evang.* XIV, 27, 4 *Democrit însuşi, aşadar, a spus că preferă să găsească o singură explicaţie a cauzelor decît să dobîndească împărăţia perşilor.*

Încercările sale de a găsi cauzele sînt zadarnice şi fără temei, dat fiind că pleacă de la un principiu lipsit de consistenţă şi de la o ipoteză eronată, fără a vedea nici originea, nici necesitatea care este comună naturii tuturor lucrurilor, ci preţuieşte drept maximă înţelepciune concepţia acelora care sînt de acord să ştie cît mai puţin şi să fie cît mai originali cu toate acestea, el consideră întîmplarea drept stăpîr . şi regina a tot ceea ce este universal[354] şi a tuturor celor divine şi afirmă că totul se datoreşte întîmplării, deşi apoi exclude întîmplarea din viaţa oamenilor şi îi critică, numindu-i neştiutori pe cei care fac mare caz de ea.

119 [29—30 N.]. — — (5) Începîndu-şi, aşadar, *Sentenţele*[355], Democrit zice: „oamenii ...". Într-adevăr, întîmplarea se află în conflict cu înţelepciunea; şi ei spun că tocmai ceea ce este mai duşmănos faţă de înţelepciune o domină cu autoritate, sau mai degrabă, dacă [înţelepciunea] ar fi suprimată şi ar dispărea, [întîmplarea] ar trebui să-i ia locul; ei înalţă în slăvi nu înţelepciunea fericită, ci întîmplarea, ca o culme a cuminţeniei ... Stob., *Ecl.* II, 8, 16 Din DEMOCRIT: „oamenii ..." EPICUR, *Sent.* 16 [pp. 74, 17 Usener] Numai pentru scurte momente întîmplarea izbuteşte să se strecoare în viaţa înţeleptului, în vreme ce acţiunile mari şi importante au fost diriguite de raţionamente, şi aşa sînt şi vor fi pentru restul vieţii. *Oamenii şi-au făurit despre întîmplare o imagine menită să ascundă propria lor scădere în a judeca lucrurile.* Căci numai în cazuri extrem de rare întîmplarea se arată potrivnică ascuţimii de minte. **În viaţa de toate zilele cele mai multe lucruri le dezleagă o privire pătrunzătoare care merge drept la ţintă.**

120. EROTIANUS, p. 90, 18 N. = *Lex. Hipp.*, p. 131, 12 numea „vene" nu vasele de sînge obişnuite, ci „arterele". Şi Democrit numeşte „puls" [φλεβοπαλαία] (bătaia venelor)[356] bătaia arterelor.

121 EUSTATH. la *Od.* II, 190, p. 1441 [din Philoxenos, *Despre comparative*] Democrit spune: (ἐπιτηδειέστατος), „cel mai potrivit"[357].

122. *Etym. Gen.*: ἀλαπάξαι [a distruge; a devasta] = ἐκπορθῆσαι [a evacua], de la cuvîntul λάπαθος, iarbă care servește drept purgativ. Și Democrit numește λάπαθοι (capcane acoperite) gropile făcute de vînători, tocmai fiindcă ele sînt golite. *Anecd. Gr.*, Bekk. Lex. VI, 374, 14 Democrit spune, desigur, că se numesc λάπαθοι (capcane acoperite) gropile săpate de vînători peste care se toarnă o pulbere ușoară după ce în prealabil au fost acoperite cu un morman de vreascuri, ca iepurii să cadă întrînsele.

122 a Femeie (γυνή); sau, după cum spune Democrit, echivalent cu „sămînță" (γονή) sau primitoare de sămînță (ἡ γονῆς δικτική)[358].

123 Δείκελον [imagine] la Democrit, fluxul care menține aspectul imaginilor conform cu realitatea.

124 [GALEN.], *De defin. med.* 439 [XIX, 449 Kühn] Sperma se desprinde așa cum susțin Platon (*Tim.* 91 A) și Diokles [fr. 170, p. 196 Wellm.] din materia cerebrală și din materia șirei spinării. Praxagoras și Democrit, precum și Hippocrates, susțin că se desprinde din materia întregului corp[359]. Democrit afirmă că: *va fi un singur om și toți oamenii**.

125. GALEN., *De medic. empir.*, fr. 1259, 8 (ed. H. Schöne) [„Berl. Sitz. Ber.", 1901] Cel care, de fapt, nu poate stabili nici un principiu fără a ține seama de evidența senzorială, cum de poate fi crezut cînd prinde curaj și vorbește plin de dispreț despre această evidență de la care și-a stabilit principiile? Democrit, care a observat acest lucru, ori de cîte ori înfiera lumea fenomenelor senzoriale spunînd: **culoarea, dulcele, amarul sînt definite nomō** (νόμῳ); **eteē** (ἐτεῇ) **există numai atomi și vid**[360], punea simțurile să grăiască astfel către rațiune: **sărman cuget, care de la noi îți iei opiniile, tocmai tu să ne distrugi? Căderea noastră ar însemna pentru tine prăbușirea**[361].

126 GALEN., *De differ. puls.* I, 25 [VIII, 441 Kühn, despre pulsul agitat și despre cel calm] ... ⟨circulația sîngelui⟩ are un ce comun, de unde și denumirea ambelor pulsuri, cea pentru pulsul repede, asemenea succesiunii unor valuri

---

* Textul grec nesigur. După o altă interpretare: „omul provine din întreg omul" sau: „un singur [om] va fi «oameni» iar [oamenii] toți ⟨vor fi⟩ omul".

care bat și se retrag in arteră unul după altul, cea pentru pulsul lent, asemănătoare mersului unui vierme, deoarece acest animal se mișcă întocmai cum se alungă valurile, așa după cum spunea undeva Democrit, atunci cînd discuta despre vietăți de acest fel, *acele vietăți care își croiesc drum aidoma cum se alungă valurile.* ARISTOTEL, *Hist. anim.* E 19, 551 b 6 atît insectele cît și omizile tîrîtoare se nasc din alte specii decît cele cărora le aparțin[362]; ele își croiesc drum asemenea valurilor și înaintează îndoindu-se și sprijinindu-se pe restul corpului.

127. HERODIAN, *Prosod. gen.*, la EUSTATH., la *Odis.* XIV, 428, p. 1766 Și Democrit ⟨afirmă⟩: **cînd oamenii se scarpină încearcă o desfătare tot așa de mare ca atunci cînd fac dragoste.**

128. Idem, la Theognost., p. 79; cuvîntul de gen neutru ἰθύτρην (groapă cu pereții drepți), la Democrit, este o formă forțată[363].

129. Idem, *Despre pasiuni:* Democrit susține că ⟨*poeții*⟩ *meditează la lucruri divine* (întrebuințînd forma neobișnuită νοῦνται) [cf. B 18, 21, 112][364].

129 a. Idem *Epimer. Homer.* 396, 11; și la verbul κλίνω, „a se înclina", forma κέκλιται (perf.) „este înclinat", la Democrit apare fără (adică fără infix nazal).

130. Hesychios: ἀμφιδήτιοι: la Democrit, „ca niște inele de lanț, goale la mijloc".

131. — ἀπάτητον: la Democrit, „așezat nu așa cum nu trebuie".

132. — ἀσκαληρές: la Democrit, „echilateral".

133. — βροχμώδης: „umed și moale", Democrit.

134. — βρόχος (căpăstru): ἀγκύλη (curea), la Democrit. ἀγχόνη: δεσμός, „legătură".

135. — δεξαμεναί (recipiente): la Democrit, „vase pentru lichide", iar în corpul omenesc „vene".

136. — δυοχοῖ (capace): la Democrit, „acoperit cu un capac".

137. — συγγονή: σύστασις: „creștere simultană" sau „origine comună"; „constituire naturală", Democrit.

Urmează cîteva glosse fără numele autorului:

138. — ἀμειψικοσμίη: „schimbare cosmică".

139. — ἀμειψιρυσμεῖν: „schimbarea compoziției"; „schimbarea formei" [cf. B 8 a][365].

139 a. — ἀμειψίχρο⟨ο⟩ν: „schimbînd ⟨culoarea⟩".

140. εὐεστώ: „mulțumirea", „fericirea care se trage de la o viață domestică mulțumitoare" [cf. fr. A 33; 167; B 4].

141. ἰδέα: „asemănare", „formă", „chip" și „corp de dimensiuni foarte reduse" [cf. B 6].

142. OLYMPIODOROS, la PLATON, *Philebos*[2], p. 242, ed. Stallb.: „De ce Socrate onora cu așa venerație numele zeilor? [cf. *Philebos* 12 C] Oare pentru că din vechime aceste nume proprii le-au fost consacrate prin tradiție și pentru că este considerat lucru neobișnuit să fie mișcate din loc cele ce nu se mișcă sau pentru că în chip natural li s-au conferit aceste nume, după doctrina expusă în *Cratylos* sau pentru că, așa cum susține Democrit, ***numele sînt un fel de chipuri grăitoare***[366] ***ale zeilor*** [*cf. B 26*]. HIEROCLES, *In Pyth. carm. aur.* 25 Numele lui Zeus este simbol și totodată închide în sunetul lui imaginea esenței lui demiurgice prin aceea că cei dintîi care au așezat numele lucrurilor, cheltuind multă înțelepciune, au vrut să exprime potențialul lor dinamic[367] prin nume, întocmai cum fac unii sculptori excelenți, prin intermediul statuilor.

143. PHILODEM., *De ira* 28, 17 G. Adesea, tot soiul de necazuri întîmpină și pe prietenii și pe rudele noastre; lucrul se întîmplă și țărilor noastre de baștină și regatelor și nu numai în vechime, cînd acea mînie „mii de suferințe aheilor aduse", ci zilnic, și puțin lipsește, după cum susține Democrit, din pricina mîniei nestăpînite, ***să nu induri atîtea rele cîte cu mintea nu cuprinzi***[368]. [Cf. Metrod., B 2].

144. — *De Musica* IV, 31, p. 108, 29 Kemke. Democrit, așadar, om deosebit de învățat[369] nu numai printre cei din vechime, ci iscusit ca nimeni altul și în domeniul cercetărilor, susține că muzica este una din ramurile mai tinere [ale artei] și, drept cauză pentru această afirmație, consideră faptul că muzica nu s-a desprins din trunchiul ⟨activității umane⟩ ***ca o necesitate, ci s-a ivit din activitățile de prisos***[370].

144 a. PHOTIOS, *Lex.* A, p. 106, 23 Reitzenst. ἀναβήσομαι: La Democrit: mă voi întoarce iarăși la elementele primordiale [cf. Hesych. la acest cuvînt].

145 [105N.] PLUTARCH., *De puer. ed.* 14, p. 9 F Cuvîntul este umbra unui lucru[371], după spusele lui Democrit.

146. [13 N.]. PLUTARCH., *De prof. in uirt.* 10, p. 81 A După Democrit ⟨*intelectul*⟩ **se obişnuieşte să-şi creeze bucuriile singur, din sine însuşi**[372].

147. [23 N.] PLUTARCH., *De sanit. praec.* 14, p. 129 A Porcii cînd ajung la gunoaie îşi ies din minţi.

148. PLUTARCH., *De amore prol.* 3, p. 495 E De îndată ce mitra prinde sămînţa care cade în ea şi o învăluie cu grijă, de îndată ce fătul se dezvoltă *(căci cordonul ombilical, în mitră, aşa cum spune Democrit, se formează cel dintîi*[373], *avînd rolul unei ancore care se împotriveşte agitaţiei şi deplasării, legătură solidă şi legătură flexibilă totodată pentru fătul care s-a format şi care este în curs de formare)*, natura a şi închis scurgerile menstruale şi purificatoare.

149. [49 N.]. PLUTARCH., *Animine an corp. aff.* 2, p. 500 D Să spunem, aşadar, în sinea noastră, omule, că şi trupul tău este victima multor boli şi suferinţe care apar de la sine, iar multe altele le capătă atunci cînd îl molipsesc accidental, sosind din mediul înconjurător; *dacă însă vei deschide poarta eului tău intim vei găsi*, aşa cum spune Democrit, *o cămară şi un depozit pline cu cele mai variate şi mai întristătoare rele*, care n-au pătruns aici venind din afară, ci fiinţează de parcă ar avea nişte izvoare interne, naturale, pe care le alimentează răutatea fără margini, atît de înclinată spre corupţie şi dispusă să stîrnească pasiunile.

150. [109 N.]. PLUTARCH., *Quaest. conu.* I, 1.5, p. 614 D—E Astfel, căutările lipsite de trudă mişcă sufletele în chip plăcut şi folositor, dar trebuie evitate *raţionamentele certăreţilor* şi ale celor cu mintea încurcată* [cf. Strab. I, 65 c, 85, 31 Meinecke; Clem., *Stromat.* I, 22].

151. [230 N.]. PLUTARCH., *Quaest. conu.* II, 10, 2, p. 643 F *În peştele obişnuit nu există oase*, după cum susţine Democrit[374].

152. PLUTARCH., *Quaest. conu.* IV, 2, 4, p. 665 F Focul fulgerului este extraordinar prin precizia şi fineţea sa, deoarece îşi are originea într-o substanţă pură şi sacră, şi dacă se amestecă cumva cu o boare de umiditate sau cu elemente pămînteşti, iuţeala mişcării sale e atît de puternică încît le scutură şi purifică pe deplin lama de foc. Aşa cum

* Aluzie la sofişti.

spune Democrit: *nu există fulger trimis din cer de Zeus care să nu păstreze strălucirea pură desprinsă din ether*[375].

152 a. PLUTARCH., *Quaest. conv.* VIII, 10, 2 = A 77.

153. [150 N.]. PLUTARCH., *Reip. ger. praec.* 28, p. 821 A Omul care trăiește în cetate nu va disprețui cinstirea și simpatia sinceră, bazată pe un sentiment de bunăvoință și pe canavaua amintirilor. Și nici nu va evita să fie pe placul celor de aproape, din dispreț pentru faimă — așa cum credea de cuviință Democrit. Philodem, *De adulat.*, pap. 1457, col. 10 [Crönert, *Kolot.*, p. 130] Posesiunile personale sînt privite de oamenii simpli cu toată solicitudinea, fără dorința ca ele să placă numaidecît și altora. Totuși, nu știu cum se face că Nikasikrates* mai poate fi de acord cu epicureii, cînd îl laudă pe Democrit care înfiera obiceiul de a căuta favoruri; aceasta în legătură cu ⟨maxima⟩ *a fi pe placul celor de aproape.*

154. — *De sollert. anim.* 20, p. 974 A Sîntem chiar ridicoli cînd luăm în seamă animalele ⟨ca modele⟩ pentru capacitatea noastră de a învăța, despre care Democrit spunea: *am fost învățăceii ⟨animalelor⟩ în cele mai de seamă direcții; de la păianjen am învățat să țesem și să cîrpim, de la rîndunică arta construcției unei locuințe, de la păsările cîntătoare, de la lebădă și de la privighetoare cîntecul, prin imitație*[376].

155. — *De comm. not.* 39, p. 1079 E și încă, ia seama în ce chip [Chrysippos] a dat un răspuns lui Democrit, care ridica o problemă dificilă, vorbind in spiritul științelor naturii (φυσικῶς) și cu deplină indreptățire. [Problema ridicată de Democrit]: Dacă un con este tăiat de un plan paralel cu baza, cum trebuie să ne închipuim că sînt suprafețele secțiunilor? Egale sau neegale? În cazul cînd ar fi neegale, ele ar face și conul neregulat, *presupunînd că acesta va avea nenumărate secțiuni neregulate și porțiuni colțuroase, tăiate în scări; în schimb, dacă suprafețele vor fi egale, egale vor fi și secțiunile, iar conul va lua aspectul unui cilindru, ca rezultat al suprapunerii unor cercuri egale și nu neegale. Ceea ce este o absurditate!*[377]

155 a. ARISTOTEL, *De caelo* III, 8, 307 a 17 Pentru Democrit și sfera este un fel de poliedru[378]. SIMPL., *De caelo*,

* Peripatetic din sec. II î.e.n.

p. 662, 10 Dacă o linie curbă este un unghi iar sfera, în ansamblul ei, este curbă, în acest caz putem conchide fără a greși că în întregimea ei este numai unghiuri.

ARCHIMED., *De mechan. theor. ad Eratosth. math.* [Heiberg, „Hermes" XLII, p. 245, 23] De aceea, tocmai referitor la aceste teoreme asupra conului și a piramidei, a căror demonstrație a fost pentru prima oară făcută de Eudoxos[379], și anume : conul este a treia parte dintr-un cilindru și piramida ⟨a treia parte⟩ dintr-o prismă în cazul cînd ⟨cilindrul și prisma⟩ au aceeași bază[380] și o înălțime egală — o parte deloc mică din merit revine lui Democrit, care a formulat primul, fără demonstrație ⟨matematică⟩ enunțul referitor la figurile menționate.

156. PLUTARCH., *Adv. Col.* 4, p. 1108 F [Colotes] îl critică [pe Democrit] mai întîi de toate pentru maniera sa de a susține despre fiecare lucru că nu ar fi așa cum este, punct de vedere prin care a întors lumea pe dos[381]. Dar, în realitate, Democrit este atît de departe de a judeca că fiecare lucru este mai degrabă așa decît așa, încît a polemizat și cu sofistul Protagoras care ⟨cu adevărat⟩ susținea așa ceva, ba încă l-a atacat și în scris[382], aducînd împotriva lui multe argumente întemeiate ; cum Colotes nu a avut posibilitatea să vadă acele scrieri nici măcar în vis, s-a înșelat asupra formulării lui Democrit, în care se determină doar atît : ***existentul (plinul)*** [τὸ δέν] ***nu există într-o măsură mai mare decît nonexistentul*** (golul) [τὸ μηδέν], denumind prin δέν „corpul" (atomul) și prin μηδέν, „vidul", ca și cînd vidul ar avea o natură proprie și o realitate (substanță ? φύσις)[383].

157 [133 N.]. — *Adv. Col.* 32, p. 1126 A Cei care au trăit în conformitate cu instituțiile legale atît familiale cît și civile ... Aceștia sînt cei împotriva cărora Colotes tună și fulgeră. Printre ei, Democrit este acela care îndeamnă : ***să înveți arta politică, considerînd-o cea mai înaltă, să înfrunți acele greutăți de la care oamenii n-au de cîștigat decît măreție și strălucire.***

158 [129 N.]. PLUTARCH., *De lat. viv.* 5, p. 1129 E Soarele, cînd răsare ... răscolește cu lumina lui înfăptuirile și gîndurile tuturor, cum spune Democrit. ***Oamenii, care meditează zilnic la lucruri noi, sînt atrași de impulsul care-i poartă unii către alții de parcă ar fi tîrîți de o frînghie în-***

tinsă și, după ce se scoală ‹se pregătesc să plece› care încotro, la treburile lor[384].

159 [22 N.]. — fr. *de libid. et aegr.* 2 Pe cît se pare este destul de veche această plîngere (διαδικασία)* a trupului împotriva sufletului cu privire la pasiuni. Iar Democrit, punînd pe seama sufletului ‹pricina› nefericirii, spune: *Dacă trupul ar da ‹sufletul› în judecată pentru durerile și suferințele ce i le-a pricinuit în tot cursul vieții, și dacă eu m-aș nimeri să fiu judecătorul acestei plîngeri, aș condamna cu plăcere sufletul pe motivul de a fi vătămat trupul prin delăsările sale și de a-l fi momit prin îmbătare, de a-l fi ruinat și sfîșiat prin poftele după plăceri, ca și cum, găsind un instrument sau o unealtă într-o stare deteriorată, ai trage la răspundere posesorul care a dat dovadă de neglijență.* Cf. *De sanit. praec.* 24, p. 135 E ‹mulți își pierd vremea nu cu treburi folositoare, ci numai cu desfătarea› de a calomnia pe un altul, de a manifesta invidie, de a aprinde neînțelegeri sau cu aceea de a se împăuna cu o faimă fără acoperire și fără roade. Și, bănuiesc că avîndu-i în vedere tocmai pe aceștia, va fi spus Democrit că, dacă *trupul ar fi nevoit să judece sufletul, acuzat de răutate, sufletul n-ar putea nicicum să fie achitat*[385].

160. PORPHYR., *De abst.* IV, 21 A trăi prost, în chip stupid, fără temperanță și pietate, după Democrit, *nu înseamnă a trăi rău, ci o moarte care nu se mai sfîrșește.*

161. *Schol. in Apollon. Rhod.* III, 533 În vechime se credea că vrăjitoarele pot face să coboare Luna și stelele. De aceea pînă pe vremea lui Democrit mulți numeau eclipsele „coborîșuri".

162. *Schol. Hom. A B la Iliada* XIII, 137 Democrit numește figura cilindrică „rulou" (valț: ὀλοοίτροχος, formă epică).

163. SEXT. EMP., *Adv. math.* VII, 53 Xeniades[386] din Corint, despre care pomenește și Democrit.

164. — — VII, 116 După o veche opinie ... că cele asemănătoare au proprietatea să facă cunoscute cele asemănătoare ...[387] (117) Democrit aplică acest raționament și la viețuitoare și la cele neînsuflețite, zicînd: *Și animalele, de fapt, se grupează cu animalele asemănătoare lor ca,*

* În sens juridic, de proces (Alfieri).

de pildă, porumbeii cu porumbeii, cocorii cu cocorii și așa mai departe pentru toate celelalte specii lipsite de rațiune. La fel se întîmplă și cu lucrurile neînsuflețite, cum este *posibil să observi semințele trecute prin ciur sau pietricelele pe plajă; cînd se cern semințele, prin mișcarea energică produsă de sită se aleg boabele de fasole cu cele de fasole, cele de orz cu cele de orz și cele de grîu cu cele de grîu; pe plajă, prin bătaia valurilor, pietricele lunguiețe se adună în grămezi cu pietricele lunguiețe de același tip, iar cele rotunde cu pietricele rotunde ca și cum ar exista o forță anume a asemănării lucrurilor care le determină să se grupeze laolaltă* [Cf. A 128].

165. — — VII, 265 Democrit, comparat cu vocea lui Zeus, *spunînd acestea despre toate lucrurile* [în *Mica cosmologie*?], *a încercat să expună și propria-i concepție* ⟨despre om⟩ dar, dincolo de un enunț banal, n-a izbutit să ajungă la nici o concluzie zicînd: *omul este ceea ce știm cu toții*[388]. CICERO, *Acad. pr.* II, 23, 73 Și ce să mai spun despre Democrit? Cine se poate compara cu el nu numai ca măreție a geniului, dar și a sufletului? Cine ar fi îndrăznit să-și înceapă opera cum a făcut el: *acestea le spun despre toate lucrurile!* Nu exclude nimic, cu intenția să nu se preocupe de acel lucru; în fapt, ce-ar mai putea exista în afară de „toate lucrurile" (lat. *universa*). Și cu toate acestea, nu se exprimă întocmai ca noi, care nu negăm că există ceva adevărat, chiar dacă negăm posibilitatea cunoașterii ⟨adevărului⟩ pe cale senzorială. El, neagă hotărît existența adevărului și de asemenea nu denumește simțurile „obscure", ci „învăluite în tenebre" [lat. *tenebricosi sensus*; gr. σκοτίας, fr. B 11][389]. Cf. ARIST., *De partt. anim.* A 1, 640 b 29; cf. B 11 Dacă într-adevăr fiecare dintre animale cît și fiecare din părțile lor componente s-ar diferenția prin configurație (σχήματι) și prin culoare, am fi nevoiți să admitem că Democrit are dreptate. El, așadar, pretinde că este evident pentru orișicine că omul se distinge ⟨de alți semeni⟩ prin forma (μορφῇ) ce o are, adică este recognoscibil datorită configurației și coloritului propriu; totuși, cadavrul păstrează același contur al configurației, dar nu putem spune că este om. Epicur, fr. 310 [Sextus VII, 267] *Omul este o figură* (μόρφωμα) *așa și așa, dotată cu suflu vital.* [Presupus început al Micii cosmologii]: *Afirm*

următoarele despre toate lucrurile. — Omul este ceea ce știm cu toții.

166. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.* IX, 19 Democrit susține că *anumite simulacre* (mulaje, εἴδωλα) *se apropie de oameni* și că din aceste ⟨simulacre⟩ unele sînt binefăcătoare, altele răufăcătoare[390]. Așa se face că el își urează să aibă parte numai de simulacre aducătoare de bune prevestiri. Aceste simulacre sînt mari, de statură impozantă și se destramă cu greu, fără a fi propriu-zis nemuritoare; ele prevestesc oamenilor viitorul, făcîndu-și apariția, pronunțînd cuvinte. Iată dar de ce oamenii de odinioară, ajungînd la o anumită reprezentare a acestor ⟨mulaje⟩ și-au închipuit că ele reprezintă divinitatea și că nu există alt zeu înzestrat cu natură nemuritoare afară de ele [cf. A 78][391].

167. SIMPLIC., *Phys.* 327, 24 [= A 67]
... *Din Tot s-a desprins un vîrtej de forme* („atomi", gr. ἰδέαι) *de toate genurile*[392].

168. SIMPLIC., *Phys.* 1318, 34 [= A 58] ... căci aceștia [atomii] sînt cei pe care ei (filosofii) îi numesc „*natură*" (φύσις)... căci pretindeau *că se amestecă* (περιπαλάσσεσθαι)[393].

169. [192 N.] STOB. II *(Ecl. eth.)* 1, 12 (Wachsmut) Din Democrit: *Nu te strădui peste puteri să știi chiar toate lucrurile ca nu cumva să rămîi a toate neștiutor.*

[104 N.]. STOB. II, 4, 12 = B 51.

170 [9 N.]. STOB. II, 7, 3 i [cf. A 167] *De suflet țin deopotrivă fericirea și nefericirea.*

171 [10—11 N]. STOB. II, 7, 3 i [după B 170] Fericirea nu stă în turme de vite nici în aur; sufletul este sălașul destinului nostru (δαίμων)[394]. Cf. Heraclit B 119.

172 [26 N.]. — — 9,1 Din Democrit: *De unde ne vine tot binele de acolo pot să ne vină și relele; dar putem să ne aflăm iarăși afară din ⟨puterea⟩ răului*[395] ... *Astfel apele adînci sînt folositoare în multe privințe, dar reprezintă și un rău (o primejdie), căci riști să te ineci. Așa că s-a găsit un mijloc sigur: să înveți să înoți.*

173 [25 N.]. — — II, 9, 2 [cf. III, 4, 51] Tot din Democrit: Din bine pentru oameni pot să se nască rele, atunci cînd omul nu știe încotro să-l îndrepte și cum să-l conducă. Nu e drept însă, în asemenea cazuri, să le considerăm ca rele, ci tot ca bine; ba este chiar cu putință să

ne slujim de bine împotriva relelor, dacă cineva este dispus să facă așa ceva, ca mijloc de a le respinge.

174 [47 N.]. — — II, 9, 3 Omul care are o fericită dispoziție sufletească pentru acțiuni juste și conforme legilor[396] este bine dispus zi și noapte, se simte în siguranță și n-are griji. În schimb, cel care nu ține seama de justiție și nu face ceea ce trebuie să facă, are în chiar propriul său comportament un motiv de nemulțumire de fiecare dată cînd meditează ⟨la modul său de viață⟩, trăiește cu frică și se chinuiește singur.

175 [24 N.]. — — II, 9, 4 Zeii acordă oamenilor toate bunurile, acum și totdeauna. Dar atunci cînd totul merge prost, cînd totul se arată vătămător și inutil, această situație, nici odinioară, nici acum, nu reprezintă un dar dat oamenilor de zei; înșiși oamenii au provocat-o, prin orbirea lor de cuget și prin lipsa lor de bun-simț[397].

176 [64 N.]. — — II, 9, 5 Norocul este larg la mînă, dar nu este sigur; în schimb natura se bizuie pe ea însăși (αὐτάρκης)[398]. Iată de ce ea învinge cu mai puținul ⟨ce-l are⟩, dar care este sigur, mai multul oferit de speranța ⟨deșartă⟩.

[122 N.]. — — II, 15, 33 = B 53.

[121 N.]. — — II, 15, 36 = B 55.

177 [124 N.]. — — 40. Din Democrit: Nici un discurs bun nu poate șterge o acțiune rea și nici o acțiune bună nu poate fi prejudiciată de un discurs calomnios.

178 [198 N.]. — — 31,56 Din Democrit: Cel mai mare prejudiciu pentru tineret este de a fi educat fără simț de răspundere; tocmai aceasta este cauza care generează acele pasiuni carnale din care se ivește atîta răutate.

179 [197 N.]. — — 31,57 Din același: Copiii lăsați de capul lor, ca niște sălbatici, ca să nu se obosească cu munca, nu vor învăța nici să citească, nici să scrie, nu vor învăța nici muzica, nici să facă gimnastică, nici aceea ce, mai presus de orice, constituie adevărata temelie a virtuții: simțămîntul onoarei[399]. Pentru că tocmai prin practicarea acestor discipline poate fi cultivat sințămîntul onoarei.

180 [183 N.]. — — 31,58 Din același: Cultura[400], pentru cei cărora le merge bine, este o podoabă, iar pentru cei nefericiți, un refugiu [citat din Aristotel, la STOB. II, 31, 35].

181 [44 N.]. — — 31, 59 Va izbuti mai bine cel ce face apel la virtute, cel ce încearcă să convingă pe cale rațională, decît cel care recurge la lege și la constrîngere. Cel ce este oprit de la fărădelegi numai prin lege este verosimil ⟨să credem⟩ că, într-ascuns, va greși înainte; dimpotrivă, cel ce-și face datoria din convingere, nu e firesc ⟨să credem⟩ că va comite o fărădelege nici în ascuns, nici fățiș[401]. De aceea, cel care dovedește corectitudine în acțiuni, izvorită din înțelegere și cunoaștere, devine un om plin de bărbăție și curat la cuget [187 N.]. STOB. II, 31, 65 = B 33.

182 [189 N.]. — — 66 Din același. Învățătura duce la acțiuni nobile în urma unor mari sforțări, în vreme ce acțiunile urîte se petrec de la sine, fără nici o trudă. Tocmai acestea adesea, constrîng un om, lipsit de voință, să devină* ... un ticălos.

[188 N.]. — — 71 = B 59.

183 [185 N.]. — — 72 Din același: Se mai întîmplă să găsești la cîte unii tineri o minte întreagă și la bătrîni smintealǎ; căci nu timpul te învață să fii înțelept, ci educația căpătată în copilărie și firea ce o ai.

[108 N.]. — — 73 = B 85.

184 [194 N.]. — — 90 Din același: Permanenta frecventare a celor răi face să sporească în om înclinarea spre răutate.

185 [201 N.]. — — 94 Din același. Mai mult valorează simplele speranțe ale unui om cult decît toată bogăția acelora lipsiți de învățătură [cf. A 17].

186 [212 N.]. — — 33, 9 Din același. Comunitatea de vederi face să se nască prietenia[402].

187 [18 N.]. STOB., *Flor.* III, 1, 27 [cf. B 36] Din același. Este mai folositor pentru oameni să țină seama mai degrabă de suflet decît de corp, deoarece perfecțiunea sufletului face să se șteargă diformitățile fizice, în vreme ce forța trupească neînsoțită de puterea rațiunii nu face cîtuși de puțin sufletul să fie mai bun.

[45 N.]. — — 45 = B 47.

188 [2 N.]. — — 46 Desfătarea și nemulțumirea reprezintă linia despărțitoare între cele utile și cele dăunătoare [cf. B 4].

---

* Lacună în text.

189 [7 N.]. — — 47 Cel mai bun lucru pe care-l are omul de făcut este să-şi petreacă viaţa păstrîndu-şi pe cît posibil liniştea sufletească şi supărîndu-se cît mai puţin. Şi n-ar fi imposibil ca aşa să-ţi duci toată viaţa, dacă n-ai condiţiona plăcerile de lucruri pieritoare.

190. [107 N.]. STOB. III, I, 91 Din Democrit: Lucrurile urîte bine este nici să nu le pomeneşti.

[45 N.]. — — 95 = B 41.

191 [52 N.]. — — 210 Din acelaşi: Liniştea sufletească provine din măsură în plăceri şi din cumpătare în modul de viaţă; prea multul şi prea puţinul este uşor să se schimbe unul cu altul şi de aici să producă mari tulburări sufletului; sufletele veşnic zbuciumate, trecînd de la o extremă la alta, nu sînt nici echilibrate, nici liniştite. Este deci necesar să-ţi îndrepţi gîndurile la cele cu putinţă şi să te mulţumeşti cu ceea ce ai la îndemînă, prea puţin preocupîndu-te de acei pe care-i vedem înconjuraţi de invidie şi admiraţie şi fără să-ţi aţinteşti ochii numai la cele ce fac ei. Este mult mai bine să iei aminte la felul de viaţă al celor împovăraţi de necazuri, reflectînd cu toată seriozitatea la cele ce au ei de îndurat, ca atunci mult-puţinul pe care-l ai să-ţi apară îndestulător şi de invidiat. Nu vei mai avea nicicînd de suferit în inima ta rîvnind la bunuri tot mai multe. De fapt, dacă cineva admiră pe cei bogaţi şi pe toţi cei care sînt consideraţi de cei din jur nespus de fericiţi, şi dacă, în orice clipă, mintea le este numai la aceştia, ei bine, acel cineva se va vedea nevoit să gonească neobosit după noutate şi chiar să fie ispitit să îndeplinească cine ştie ce faptă care nu se mai poate drege, una din acele fapte oprite de lege. De aceea este necesar să nu umblăm după tot ceea ce vedem, ci să ne mulţumim cu ceea ce avem noi, comparînd viaţa pe care o ducem cu aceea a oamenilor care se află în condiţii mai proaste, şi să ne socotim fericiţi luînd seama la cele ce au ei de îndurat şi cît mai bine stăm noi decît ei. Şi dacă tu, cu adevărat, te vei pleca asupra acestui mod de a privi lucrurile, vei trăi liniştit sufleteşte şi vei îndepărta de tine pe tot parcursul vieţii nu puţine ispite funeste, cum ar fi invidia, ambiţia şi duşmănia[403].

192 [115 N.]. — 2, 36 Din acelaşi: Uşor este să lauzi ceea ce nu este de lăudat şi să critici ceea ce nu-i de criti-

cat. Și un lucru și celălalt nu sînt altceva decît semne ale unui caracter urît.

193 [153 N.]. — 3,43 Din același: Este semn de cumințenie să știi să te ferești de o nedreptate care te amenință; dar și un fel de nesimțire să nu te răzbuni pe o nedreptate care ți s-a făcut.

194 [36 N.]. — — 46 Din același: Marile bucurii provin din contemplarea frumuseții operelor de artă[404].

195 [172 N.]. — 4, 69 Din același: Imagini (portrete), splendide la vedere în veșmîntul și podoabele ce le poartă, dar lipsite de inimă ...[405]

196 [100 N.]. STOB. III, 4, 70 Din același: A uita de propriile tale greșeli face să se nască aroganța.

197 [33 N.] — — 71 În timp ce proștii se lasă la voia cîștigurilor aduse de noroc, cei care cunosc valoarea acestora își modelează personalitatea după cîștigurile pe care le procură înțelepciunea.

198 [20 N.] — — 72 ⟨Animalul este mult mai înțelept decît omul, întrucît⟩ știe măsura în nevoile ce le are! Omul, dimpotrivă, uu cunoaște măsura nevoilor sale.

199 [96 N.]. — — 73 Proști sînt cei care pretind că urăsc viața și totuși vor să trăiască din frică de Hades.

200 [93 N.]. — — 74 Proștii trăiesc fără să se bucure de viață.

201 [94 N.]. — — 75 Proștii năzuiesc la viață îndelungată fără a ști să se bucure de viața îndelungată.

202 [60 N.]. — — 76 Proștii năzuiesc întotdeauna după ceea ce nu au, în vreme ce tot ceea ce le stă la dispoziție, chiar dacă reprezintă un spor substanțial față de ce-au avut mai înainte, lasă să cadă în paragină.

203 [97 N.]. — — 77 Oamenii care fug de moarte merg pe urmele ei.

204 [98 N.]. — — 78 Cei care sînt proști, în tot timpul vieții lor, nu izbutesc să placă nimănui.

205 [95 n. N.]. — — 79 Proștii vor să trăiască deoarece, ⟨la venirea bătrîneții⟩ se tem de moarte.

206 [95 N.]. — — 80 Proștii, din teamă de moarte, doresc să îmbătrînească.

[190 N.]. STOB. III, 4, 81 = B 64.

[78 N.]. — — 82 = B 77.

207 [4 N.]. — — 5,22 Din acelaşi: Trebuie să năzuieşti nu spre orice fel de plăcere, ci numai spre aceea resimţită la frumos[406] [cf. Leucippos A 37].

[87 N.]. — — 23 = B 73.

208 [199 N.]. — — 24 Cuminţenia dovedită de părinte este cel mai însemnat avertisment oferit copiilor.

209 [67 N.]. — — 25 Din acelaşi: Pentru un om cumpătat la mîncare noaptea nu este niciodată prea scurtă (?).

210 [65 N.]. — — 26 Din acelaşi: Norocul în viaţă îţi oferă o masă îmbelşugată, dar cumpătarea una îndestulătoare.

211 [56 N.]. — — 27 Din acelaşi: Cumpătarea sporeşte numărul lucrurilor plăcute şi face ca bucuria noastră să fie cu atît mai mare.

STOB. III, 6, 26 = B 214 b.

212 [128 N.]. — — 6,27 Din acelaşi: Somnolenţa în timpul zilei este semn de oboseală fizică, de depresiune nervoasă, de lene sau pur şi simplu semn că sufletul nu este cultivat.

[86 N.]. — —28 Din acelaşi = B 32.

213 [127 N.]. — — 7,21 Din acelaşi: Bărbăţia micşorează loviturile soartei.

214 [63, 169 N.]. — — 25 Din acelaşi: Un bărbat cu adevărat valoros este nu numai acela care îşi învinge duşmanii, ci şi propriile sale porniri senzuale. Mulţi sînt conducători de stat şi totodată robi unor femei.

215 [46 N.]. — — 31 Din acelaşi: Bunul renume al unei judecăţi înseamnă deplină încredere şi siguranţă nezdruncinată în justeţea sentinţei pronunţate; dimpotrivă, urmarea judecăţilor nedrepte este frica de răul care poate veni[407].

216 [34 N.] — — 74 Din acelaşi: Înţelepciunea de nezdruncinat face cît toate comorile lumii.

[38 N.]. — 9,29 = B 62.

217 [41 N.]. — — 30 Din acelaşi: Numai acei care urăsc nedreptatea sînt urîţi de zei.

218 [75 N.]. — 40, 36 [cf. IV, 31, 50] Din acelaşi: Bogăţia provenită dintr-o ocupaţie josnică devine cu atît mai pătată în ochii oamenilor.

[113 N.]. —. — 42 = B 52.

219 [70 N.]. — — 43 Din acelaşi: Lăcomia de bani

nu se limitează la saţietate, ci este mult mai chinuitoare decît sărăcia lucie, căci pe cît cresc dorinţele pe atît cresc şi nevoile.

220 [76 N.]. — — 44 Din acelaşi: Cîştigurile necurate aduc daună virtuţii.

221 [77 N.]. — — 58 Din acelaşi: Nădejdea într-un cîştig necurat înseamnă începutul unei pagube.

222 [200 N.]. — — 64 Din acelaşi: A strînge fără măsură bogăţii pentru copii este doar o scuză prin care zgîrcenia îşi dă arama pe faţă.

223 [19 N.]. — — 65 Din acelaşi: De ceea ce corpul are nevoie, tuturor ne stă la îndemînă, fără trudă şi osteneală[408]; dar, tot ceea ce solicită trudă şi osteneală şi face ca viaţa să fie grea, toate acestea nu sînt dorinţi ale corpului, ci plăsmuiri ale minţii noastre.

224 [59 N.]. — — 68 Din acelaşi: Dorinţa de a avea tot mai mult ne face să pierdem şi ceea ce aveam şi ne face aidoma cîinelui lui Esop.

225 [112 N.]. STOB. III, 12, 13 Din Democrit. Adevărul trebuie spus aşa cum este, nu să te pierzi în vorbărie goală. = B 44.

[144 N.]. — 13,46 = B 60.

226 [111 N.]. — — 47 Din acelaşi: Libertatea în exprimare este tovarăşa unui spirit independent, dar primejdia stă în dificultatea de a alege momentul potrivit.

[106 N.]. — 14,8 = B 63.

[80 N.]. — 16,17 Din Democrit. Avarii au aceeaşi soartă ca albinele: tot să muncească de parcă ar avea o viaţă veşnică.

228 [202 N.]. — — 16,18 Din acelaşi: Copiii avarilor, cînd sînt ţinuţi în ignoranţă, sint întocmai ca acei dansatori care evoluează printre spade, şi care, atunci cînd cad la pămînt, dacă nu ating exact acel punct unde trebuie să pună picioarele, sînt pierduţi. Este însă deosebit de greu să nimereşti fără greş locul, căci intervalul dintre spade nu-i mai mare decît talpa piciorului. Aşa se petrec lucrurile şi cu copiii avarilor. Dacă nu se dovedesc în stare să meargă pe urmele grijilor şi parcimoniei paterne, sînt expuşi la ruină.

229 [81 N.]. — — 19 Din acelaşi: Parcimonia şi foamea sint utile. La vremea potrivită şi cheltuiala. Să ştii

⟨cînd trebuie să strîngi şi cînd să cheltuieşti⟩ este specific pentru un om întreg la minte.

230 [229 N.]. — — 22 Din acelaşi: O viaţă fără distracţii este întocmai unui drum lung fără hamuri.

231 [61 N.]. — 17,25 Din acelaşi: Înţelept este cel care nu se trece cu firea pentru cele ce nu are, ci se bucură cu ceea ce posedă.

232 [57 N.]. — — 37 Din acelaşi: Plăcerile care ne desfată cel mai mult sînt cele de care avem parte cel mai puţin.

233 [55 N.]. — — 17,38 Din acelaşi: Dacă depăşeşti măsura, pînă şi cel mai plăcut lucru ţi se pare neplăcut la culme.

234 [21 N.]. — — 18,30 Din acelaşi: Oamenii îi imploră pe zei să le dea sănătate şi nu ştiu că ea stă în puterea lor ⟨s-o păstreze⟩; cum însă prin lipsă de cumpătare îşi surpă sănătatea, ei înşişi devin trădătorii sănătăţii lor prin pasiunile neînfrînate.

235 [53 N.]. — — 35 [cf. III, 6, 65] Din acelaşi: Pentru toţi cei care sînt înrobiţi plăcerilor pîntecelui şi care depăşesc măsura în privinţa mîncării, băuturii sau a plăcerilor sensuale, desfătările ce le resimt toţi, fără excepţie, sînt de scurtă durată şi nu trec dincolo de clipele în care se mănîncă şi se bea. Necazurile în schimb sînt multe. Căci aceşti oameni sînt sortiţi să resimtă veşnic dorinţa după cele la care tînjesc, şi de îndată ce le dobîndesc, desfătarea trece repede şi se aleg doar cu o plăcere de scurtă durată. Nu trece mult şi nevoia după aceleaşi şi aceleaşi lucruri revine.

236 [88 N.]. — 20,56 Din acelaşi: Greu este să lupţi împotriva pornirilor inimii; dar a le stăpîni înseamnă a fi un om cu judecata întreagă.

237 [221 N.]. — 20, 62 Din acelaşi: Înclinarea spre ceartă este în orice caz un lucru nesăbuit. Ea te face să iei în considerare necazul provocat adversarului fără să vezi la ce ţi-ar fi de folos.

238 [145 N.]. 22,42 Din acelaşi: Cel ce se compară cu cineva superior lui, sfîrşeşte prin a-şi face un nume [rău].

239 [162 N.]. — 28,13 Din acelaşi: Jurămintele făcute la ananghie de oamenii josnici, odată scăpaţi de nevoi, nu sînt ţinute.

240 [131 N.]. — 29,63. 83 a [III, p. LXXIX H.] Din același: A săvîrși munci din propria-ți voință îți ușurează mult îndeplinirea celor la care ești obligat.

241 [132 N.]. — — 64 Din același: Munca fără întrerupere, prin obișnuință, ți se pare tot mai ușoară.

242 [193 N.]. — — 66 Din același: Abilitatea celor mai mulți provine din practică și nu din talent.

[125 N.]. — — 67 = B 81.

243 [130 N.] — — 88 Din același: Toate strădaniile sînt mai plăcute decît odihna atunci cînd se ajunge la țelul acestor strădanii sau se știe că el va fi atins. Dar la fiecare eșec, tot ce-ai muncit devine la fel de insuportabil și dureros.

244 [42 N.]. — — 31,7 Din același: Chiar dacă ești singur, ferește-te să spui sau să faci ceva josnic. Învață să te rușinezi mult mai mult în fața propriei tale conștiințe decît față de alții [cf. B 84 și B 264].

[110 N.]. — 36, 24 = B 86.

[196 N.]. — 37,22 = B 39.

[14 N.]. — — 25 = B 61.

[119 N.]. — 38,46 = B 48.

[82 N.]. — — 47 = B 88.

245 [140 N.]. — 38,53 Din același: Legile nu împiedică pe individ să-și trăiască viața după pofta inimii, dacă nu face nici un rău semenului său. Numai invidia stîrnește începutul discordiei civile.

246 [66 N.]. — 40,6 Din același. Viața în străinătate te învață să te mulțumești cu orice. Căci o bucată de pîine de orz și un culcuș de paie sînt cele mai dulci remedii împotriva foamei și a oboselii.

247 [168 N.]. — — 7 Din același: Pentru un om înțelept orice țară este deschisă. Pentru un suflet bun patria este întreg universul[408].

248 [139 N.]. — *Flor.* IV, 1, 33 Hense. Din Democrit: Legea vrea să aducă numai bine în existența oamenilor. Dar acest lucru este posibil numai atunci cînd și ei vor propriul lor bine. Căci de fapt legislația își dezvăluie propria-i eficiență numai pentru acei care acceptă să-i dea ascultare.

249 [138 N.]. — — 34 Din același: Discordia civilă este dăunătoare ambelor părți. Ea izbutește să-i nimicească atît pe învingători cît și pe învinși[409].

250 [136 N.] — — 40 Din același: Numai prin concordie se pot realiza opere de seamă, iar cetățile sînt în stare să înlăture conflictele armate. Altfel este peste putință.

251 [147 N.]. — — 42 Din același: Sărăcia, într-o orînduire democratică, este cu atît mai preferabilă așa-zisei bune stări dintr-un guvernămînt tiranic pe cît este de preferat libertatea robiei.

252 [134 N.]. — — 43 Îndatoririle față de stat trebuie privite ca cele mai mari, în comparație cu celelalte, dacă vrei ca statul să fie bine guvernat. Pentru aceasta nu căuta gîlceavă împotriva a tot ceea ce este pașnic și nici nu încerca, de unul singur, să întreprinzi acțiuni violente împotriva interesului comun. O cetate-stat bine condusă este cel mai înalt punct de sprijin și, dacă statul are un organism sănătos, toate merg bine, iar dacă este distrus, totul piere odată cu el.

253 [165 N.]. — — 44 Nu este profitabil pentru oamenii destoinici să-și neglijeze propriile lor treburi pentru a se ocupa de-ale altora. Altfel ⟨omul de bine⟩ este în primejdie ca lui personal să-i meargă rău. Dacă însă este delăsător față de treburile publice, își capătă un prost renume, chiar dacă n-a săvîrșit nici un delict de furt sau vreo nedreptate. Într-adevăr, ești amenințat să fii vorbit de rău chiar dacă nu ești delăsător și nu ești nedrept, ba încă să o și pățești. Este inevitabil să comiți greșeli, dar ca să obții indulgența oamenilor nu-i deloc ușor.

254 [151 N.]. — — 45 Atunci cînd cetățenii care nu merită ajung în funcții de răspundere, cu cît sînt mai nedemni să le ocupe cu atît se arată mai iresponsabili, mai plini de prostie și aroganță.

255 [146 N.]. — — 46 Cînd cei cu stare își iau inima în dinți și se hotărăsc să prevină nevoile materiale ale celor lipsiți, să le vină în ajutor și să le facă bine, la baza acestei acțiuni se află compasiunea, dorința de a nu se simți singuri, de a-și cîștiga prieteni, de a veni unul altuia în ajutor. Se mai adaugă și năzuința după înțelegere între cetățeni și multe alte lucruri bune de acest fel, cîte nimeni nu le-ar putea înșira.

[144 N.]. STOB. IV, 2, 13 = B 75.

256 [156 N.]. — — 14 Ce înseamnă dreptate? A să-

vîrşi cele ce se cuvin ; iar nedreptate, să nu faci ceea ce nu se cuvine, ci să te fereşti de a face răul.

257 [158 N.]. — — 15 Din acelaşi : ... în problema de a ucide sau de a nu ucide anumite animale iată cum stau lucrurile : cel care ucide animale dăunătoare sau din cele făcute să producă pagube este absolvit de pedeapsă. În acest caz, uciderea lor contribuie la binele public mai mult decit cruțarea lor.

258 [160 N.]. — — 16 Trebuie să fie ucise cu orice preț toate viețuitoarele care provoacă suferințe pe nedrept[410] ; cine săvîrşeşte acest act se va bucura, indiferent de condiția sa, într-o măsură mai mare de linişte (?), justiție, siguranță şi cîştig (?).

259 [159 N.]. — — 17 Aşa cum am scris mai înainte despre modul in care se cuvin stîrpite fiarele şi tîrîtoarele, sînt de părere că tot aşa va trebui să se procedeze şi cu privire la oameni. Pe duşman, in orice orînduire de stat, cu condiția ca legea să nu se împotrivească, să-l ucizi în conformitate cu legile strămoşeşti. Oprelıştea este însă stabilită de instituțiile sacre locale, de tratate între cetăți şi de jurăminte.

260 [161 N.]. — — 18 Cine ucide un tîlhar pe drumul mare sau un pirat ar trebui să fie absolvit de orice pedeapsă, fie că l-a ucis cu mîna lui, fie că a pus pe un altul să-l ucidă, fie că şi-a dat votul pentru acest omor.

[143 N.]. — 4,27 = B 49.

261 [155 N.]. — 5,43 Din Democrit : Trebuie să-i răzbunăm după puterile noastre pe cei care suferă pe nedrept şi să nu ingăduim nedreptatea. O asemenea atitudine înseamnă drept şi bine, iar contrariul ei nedrept şi rău.

262 [157 N.] — — 44 Din Democrit : Iar acei care se fac vinovați de un delict care merită exilul sau închisoarea, sau acei care merită să fie pedepsiți, aceştia trebuie condamnați şi nu iertați de pedeapsă ; cine îi iartă, încălcînd legea, fie luînd mită, fie că aşa îi place, rău face, şi asemenea hotărîre ar trebui să-l doară la inimă.

263 [148 N.]. — — 45 Din acelaşi : Posedă în cel mai înalt grad simțul dreptății şi al virtuții cel care împarte cele mai mari recompense (?) acelora demni de ele (?)

264 [43 N.]. — — 46 Din acelaşi: Nu trebuie să te ruşinezi mai mult faţă de alţi oameni decît faţă de tine însuţi şi cu atît mai puţin să faci o faptă rea, sub cuvînt că nimeni nu te ştie, atunci cînd te-ar putea şti o lume întreagă. Este bine să te sfieşti în primul rînd de tine însuţi şi să-ţi întipăreşti în suflet ca lege: nu trebuie să faci nimic ce nu se cuvine.

265 [166 N.]. — — 47 Din acelaşi: Oamenii păstrează mai repede amintirea greşelilor decît a faptelor frumoase. Şi nu-i păcat să fie aşa. Căci, de pildă, cum nu-i nevoie să-l lauzi pe cel care restituie bunuri ce i s-au încredinţat şi din contra, este de înfierat şi de pedepsit cel care nu le restituie, tot aşa stau lucrurile şi cu un magistrat public. El doar nu a fost ales cu scopul ca să facă rău, ci numai bine. Cf. B 253.

266 [167 N.]. STOB. IV, 5, 48 Din acelaşi. Nu există nici un mijloc în cadrul actualei constituiri ⟨a societăţii⟩, care să-i împiedice a face nedreptăţi pe cei care au diverse sarcini publice, chiar dacă sînt de bună-credinţă. Căci acel ce deţine o magistratură n-ar trebui să dea cont nimănui altcuiva decît sie însuşi* ... Ar trebui şi acest lucru reglementat şi anume ca acela care n-a comis nici o nedreptate, chiar dacă şi-a îngăduit să pedepsească fără milă pe cei nedrepţi, să nu ajungă cumva în puterea acestora, ci să existe sau o prevedere a legii sau ceva asemănător, care să pună la adăpost de primejdii pe cei care slujesc justiţia.

267 [142 N.]. — 6,19 Din acelaşi: A comanda este hărăzit de la natură celui mai puternic.

268 [222 N.] — 7,13 Din acelaşi: Frica te poate împinge la linguşire dar nu poate să-ţi inspire simpatie ⟨faţă de cel ce te înfricoşează⟩.

269 [126 N.]. — 10,28 Din acelaşi: Îndrăzneala iniţiază acţiunea, dar norocul este stăpîn pe ceea ce rezultă.

270 [177 N.]. — 19,45 Din acelaşi: Foloseşte-te de serviciile celor ce te slujesc cum te-ai folosi de membrele propriului tău corp. Fiecăruia dă-i să facă altceva.

271 [175 N.]. — 20,33 Din acelaşi: Dezamăgirea în dragoste o vindecă doar femeia iubită (o nouă dragoste).

---

* Lacună completată cu diverse emendaţii.

272 [0 N.]. — 22, 108 Din același: Democrit spune că cine are noroc cu ginerele și-a găsit un fiu, iar cine n-are, și-a pierdut și fiica.

273 [174 N.]. — 22, 199 Din același: Femeia este mult mai pricepută decît bărbatul în a născoci răutăți.

274 [171 N.]. — 23, 38 Din Democrit: A vorbi puțin este o podoabă pentru o femeie; frumoasă este pe de altă parte și simplitatea podoabelor.

[170 N.]. — 23,39 = B 111.

275 [182 N.]. — 24,29 Din Democrit: Grea treabă este aceea de a crește copii. Dacă iese bine, educația lor presupune o veșnică luptă și tot felul de griji; iar dacă iese rău, durerea este atît de mare încît nu poate fi depășită.

276 [180 N.]. — 24,31 Din Democrit: După părerea mea nu-i neapărat nevoie să ai copii. După cîte văd eu, a avea copii înseamnă a trece prin multe și mari pericole, a îndura multe supărări în vreme ce prea puține sînt bucuriile ce ți le aduc și astea neînsemnate și îndoielnice.

277 [181 N.]. — — 32 Din Democrit: Cine dorește cu orice preț să aibă un copil, cel mai bun lucru ce-l are de făcut, după cîte cred, este să adopte unul din copiii unui prieten. În felul acesta are o șansă ca lucrurile să iasă bine, căci poate alege copilul preferat, iar pe acesta, pe care-l va fi ales, părîndu-i-se potrivit cu ceea ce dorește, va putea să-l modeleze, în mare parte, după propria sa natură. Și mai este încă o deosebire. În acest caz, persoana care adoptă are putința să-și aleagă între mulți copii fiul dorit de inima lui, fiul de care are nevoie; în vreme ce dacă el însuși are un copil, se ivesc multe primejdii, așa că cine riscă este nevoit să se mulțumească cu ce are.

278 [178 N.] — — 33 Din același: Oamenii sînt convinși că este de datoria lor, firească, să aibă copii, o datorie impusă și de o străveche ordine. Acest lucru însă este evident și pentru toate speciile de animale, căci toate nasc pui vii, așa cum a rînduit natura, și nu se așteaptă la nici un cîștig. Dar ⟨la oameni⟩ cînd li se nasc copii, te străduiești pentru ei, îi crești pe fiecare cum poți, tremuri de frică să nu li se întîmple ceva, atîta timp cît sînt mici, și ești nenorocit dacă li se întîmplă ceva. Acestea sînt manifestări firești ale instinctului propriu tuturor ființelor dotate cu

suflet. La oameni însă apare și socoteala ca de pe urma progeniturii tale să tragi și un folos.

279 [203 N.]. — — 26, 25 Din același: Bine este, după putință, să-ți împarți bunurile intre copiii ce-i ai și, totodată, să veghezi ca ei să nu facă vreo prostie cu banii căpătați; în acest fel ei învață să devină strînși la mînă și plini de dorința să cîștige și ei la rîndul lor, ba încă se mai ivește între ei și stimulul intrecerii. Cînd sint gospodărite în comun lucrurile nu se irosesc ca atunci cînd fiecare cheltuiește pe cont propriu. Cu veniturile se întîmplă același lucru. Ele sînt mult mai mici și bucură mai puțin cînd ești de unul singur.

280 [184 N.]. — — 26, 26 Din același: Fără să cheltuiești prea mult din propria-ți avere este cu putință să-ți crești bine copiii și, în felul acesta, să ridici ca un zid de apărare și pentru partea de avere ce le revine și pentru propria lor persoană.

[17 N.]. — — 29,18 = B 57.

281 [72 N.]. — — 31,49 Din Democrit: Cum la răni ulcerația este răul cel mai de temut, așa se întîmplă și cu finanțele cînd apare disproporție [în bilanț].

282 [79 N.]. — — 120 Din același: A folosi banul cu discernămînt este un lucru folositor pentru a-ți dovedi liberalitatea și a fi de folos poporului. A-l risipi fără chibzuință, dimpotrivă, seamănă cu o larghețä care ajunge să-i coste pe toți.

[74 N.]. — 31, 121 = B 78.

283 [68 N.]. — — 33,23 Din Democrit: Sărăcia, bogăția, nume care ascund lipsa și sațietatea; nu este deci bogat cel ce are nevoi, nici sărac cel ce n-are nevoie de nimic.

284 [69 N.]. — 24,25 Din același: Dacă nu năzuiești la mult, puținul îți va părea mult; o năzuință moderată face ca sărăcia să fie tot atît de tare cît bogăția.

[27 N.]. — 34,58 = B 108.

[92 N.]. — 34,62. Cf. B 297.

285 [84 N.]. — 34,65 Din Democrit: Este necesar să fii conștient că viața omenească este ca un fir subțire și de scurtă durată, mereu înfruntată cu tot felul de griji și dificultăți, pentru ca omul să aspire doar la o bogăție

modestă și modest să rămînă, în strădania sa de a-și procura cele necesare vieții.

286 [71 N.] — 39,17 Din același: Fericit cel mulțumit cu o avere îndestulătoare, nefericit cel tulburat de multele avuții ce posedă.

[163 N.]. — — 25 = B 3.

287 [135 N.]. — — 40,20 Din Democrit: Sărăcia tuturor este mai rea decît lipsa de avere a unui individ în parte. Căci ajutor n-ai de unde nădăjdui.

288 [176 N.]. — — 40,21 Există o racilă a casei, a vieții pe care o duci și a trupului.

* — 41,59 Din Democrit: Nu există porți într-atît de ferecate ale bogăției pe care o simplă întîmplare să nu le poată deschide.

289 [91 N.]. — — 44,64 Din același: Este lipsă de cumințenie să nu cedezi în fața unor situații pe care în viață nu le poți ocoli.

290 [89 N.]. — 44,67 Din același: Durerea nestăpînită a unui suflet împietrit de suferință se potolește numai prin judecată.

[90 N.]. — — 68 = B 42.

[218 N.]. — — 69 = B 46.

291 [83 N.]. — — 70 Din același: A suporta cu demnitate sărăcia este o dovadă de mare cumințenie.

[102 N.]. — 46,18 = B 58.

292 [103 N.]. — — 19 Din același: Fără temei sînt speranțele celor lipsiți de inteligență.

293 [220 N.]. — 48,10 Din același: Cei cărora le face plăcere să vadă necazurile vecinilor nu înțeleg că soarta este schimbătoare pentru toți; mai mult încă, mulțumire nu au nici în propriul lor cămin.

294 [205 N.]. — — 50,20 Din același: Forța și frumusețea sînt atributele tinereții. Înflorirea înțelepciunii aparține vîrstei înaintate.

295 [204 N.]. — — 22 Din același: Un moșneag a fost odată tînăr, dar tînărul nu se știe dacă va ajunge vîrsta bătrîneții. Așadar, un bine care s-a împlinit fericit este de preferat unui bine nesigur, într-un viitor îndepărtat.

296 [207 N.]. — 76 Din același: Bătrînețea este o mutilare a întregului organism: nu-i lipsește nimic, dar fiecărei părți îi lipsește cîte ceva.

[— — 80,81] Din Democrit = Herodot III, 134.

297 [92 N.]. — 52, 40 [IV, 34, 62] Unii muritori, necunoscînd nimic din mecanismul degradării naturii omenești, dar conștienți de acțiunile rele și urîte ce le săvîrșesc în cursul vieții, sînt chinuiți cît trăiesc de neliniști și spaime deoarece în mintea lor se țes tot felul de plăsmuiri despre viața de apoi[411].

Fragmente pseudodemocritice

298. DEMETR., *De poem.* [B 20]. [*Voll. herc.*² V, 16, fr. 28, 4; Crönert, *Adv. Colot.*, pp. 107, 130; Vogliano, *Atti Acc. Scienze Torino* 47, 98]. Stăpînește-ți cu grijă mînia ce-ți clocotește în piept, păzește-te să dai frîu liber tulburărilor sufletești și nu mai lăsa gura să-ți meargă pentru orice lucru. Concluzia este că noi trebuie să supraveghem cu grijă acea parte din noi în care se găsește registrul pasional.

Fragmente neautentice

I. *Însemnări clasificate după conținut în catalogul lui Thrasyllos*

298 a. *Despre scrierile sacre din Babilon.*

299. CLEM. ALEX., *Stromat.* I, 15, 69 [II, 43, 13 St.]. (Afirmă că Pythagoras, Eudoxos și Platon ar fi fost discipoli ai filosofilor barbari). Căci Democrit *și-a însușit doctrinele* (morale) *ale babilonienilor*[412]. Se spune că, după ce ar fi descifrat și interpretat inscripțiile săpate pe stela lui Ahiqar[413], a emendat textul și l-a publicat ca și cum ar fi fost al său. Dovadă despre acest lucru este însăși mărturia lui: *Acestea sînt învățăturile lui Democrit.* Că într-adevăr este vorba chiar despre el, reiese dintr-un pasaj în care se laudă cu multilaterala sa știință: *Printre contemporanii mei eu sînt acela care a parcurs cea mai mare parte a pămîntului*[414], *făcînd cercetări asupra lucrurilor celor mai îndepărtate. Văzui ceruri și ținuturi fără număr. Am fost învățăcelul a foarte mulți oameni de știință; în compunerea figurilor geometrice și a demonstrării lor nimeni nu mă-ntrece, nici măcar egiptenii, așa-ziși Arpedonapți*[415]. *În mijlocul*

acestora din urmă, după ce-am adăstat și pe la alții, am petrecut cinci ani în țară străină**.* Într-adevăr, ⟨Democrit⟩ a fost în Babilonia, și în Persia, și în Egipt pentru a învăța de la magi și de la preoți[416].

299 a [2]. *Despre scrierile sacre de la Meroe*[417].

299 *b* [3]. *Descrierea coastelor Oceanului* (Ὠκεάνου Περίπλους).

299 c [4]. *Despre istoric* [cf. Lex. *Suda*, titlul indicat în lista lucrărilor lui Bolos: *Despre cele ce ne atrag atenția în lectura unei opere istorice*].

299 d [5] *Doctrina caldeană* (cf. 298 b).

299 e [6] *Doctrina frigiană*. Cf. *Phrygioi Logoi*, lucrare trecută sub numele lui Diagoras (vezi A 102), falsificare din sec. III î.e.n., citată în *Catalogul* izvoarelor lui Cicero pentru *De natura deorum* III, 16, 42. Tatianos 27; Schol. la Apoll. Rhod. I, 568. Plutarch., *De Is. et Osir.* 29, p. 362 d. Damasc., *De princ.* II, 154, 17 Ruelle.

299 f [7]. *Despre febră și tuse în cazul îmbolnăvirii.*

299 g [8]. *Probleme juridice.*

299 h [9]. *Obiecte fabricate* (?) sau *Probleme*[418].

300, 1) VITRUV. IX, 1, 14 Admir și acele cărți ale lui Democrit *Despre natură* (*De rerum natura* = Περὶ φύσεως, precum și acea culegere de extrase intitulată Χειρόκμητα *(Obiecte fabricate manual)*[419], în care se folosea pînă și de inelul cu sigiliu pentru a imprima în ceara moale ⟨dovada⟩ eficacității procedeelor pe care le încercase. PLIN., *N.H.* XXIV, 160 Se știe că o carte intitulată *Chirocmuta* aparține în mod sigur lui Democrit; în conținutul ei, Democrit, care după Pythagoras a fost un discipol entuziast al magilor, cîte năzdrăvănii nu povestește! De pildă, că iarba *aglaophotis* (mîncătoare de lumină), care, datorită culorii ei superbe și-a dobîndit numele admirată fiind de oameni, se naște din blocurile de marmură care se găsesc în Arabia, la hotarele cu Persia, de unde i se zice dealtfel și „iarba marmurei"; de această iarbă se folosesc magii cînd vor să-i invoce pe zei. (167) La toate acestea, adeptul său, Apollodoros, adaugă și iarba *aeschynomene* (sensitiva).

---

* Text nesigur.
** Text nesigur.

300, 2) *Schol. Nicandr., Ther.* 764... Şi Bolos, filosof democritan, în cartea *Despre simpatii şi antipatii*, spune că perşii, considerînd veninos un arbore din ţinutul lor, l-au plantat în Egipt convinşi că astfel vor muri mulţi egipteni. Iată însă ce s-a întîmplat. Acest ţinut, dimpotrivă, fiind propice pentru cultura acelei specii de arbore, l-a transformat, conferindu-i calităţi opuse, şi arborele a rodit fructe foarte dulci.

300, 3) PLUTARCH., *Quaest. conv.* II, 7, 1, p. 641 B Mai erau apoi dintre aceia care spuneau tot felul de baliverne despre antipatii, şi aveai prilejul să asculţi multe inepţii despre influenţele reciproce (?), cum ar fi următoarea: dacă un elefant înfuriat vede un miel, se linişteşte imediat etc.

300, 4) PLINIUS, *NH* XXV, 23 [După Pythagoras, care a scris o carte *Despre efectul ierburilor*], o lucrare asemănătoare a scris şi Democrit. Amîndoi aceşti filosofi i-au vizitat pe magii din Persia, din Arabia, din Etiopia şi Egipt. Şi antichitatea a rămas atît de impresionată de aceste expuneri ale lor pînă la a născoci tot felul de lucruri incredibile. PETRON., *Sat.* 88, 2 în timpurile de demult cînd virtutea plăcea încă aşa cum era, cînd înfloreau îndeletniciri spirituale, iar între oameni exista o adevărată emulaţie ca nu cumva să rămînă ceva ascuns ⟨din cele⟩ ce-ar fi putut fi de mare folos secolelor ce aveau să vină, Democrit a distilat sucuri din toate ierburile şi şi-a petrecut toată viaţa făcînd experienţe ca să nu rămînă nimic neştiut din proprietăţile pietrelor şi ale arbuştilor.

300, 5) PLINIUS, *NH* XXVIII, 112 ... cameleonul este un animal considerat de Democrit demn să i se consacre o carte întreagă. GELLIUS, *Noct. Attic.* X, 12, 1 [se arată în dezacord cu Plinius]. În cartea 28 din *Istoria Naturală*, Plinius Secundus spune că există o carte a celui mai de seamă filosof, Democrit, despre natura şi caracterul cameleonului, pe care el a citit-o şi din care împrumută, ca fiind scrise de Democrit, o mulţime de lucruri fantastice şi de necrezut. Dintre acestea amintesc cîteva, fără voia mea, fiindcă raţiunea le respinge: (2) uliul, cea mai iute dintre păsări, dacă întîmplător zboară pe deasupra unui cameleon care se tîrăşte pe pămînt este atras de acesta şi printr-o putere misterioasă, căzînd la pămînt, se dă de

bunăvoie pradă altor păsări. (3) Un alt fapt de necrezut: dacă este ars capul și gîtul unui cameleon într-un foc făcut din lemnul unui gorun se produc de îndată ploi cu tunete și la fel se întîmplă dacă se arde ficatul aceluiași animal pe acoperișul unei case ... (6) Nu socot demne de numele lui Democrit miracolele și vrăjitoriile despre care scrie Plinius Secundus ... (8) Multe născociri de acest fel au fost făcute de oameni cu intenții rele, în numele lui Democrit, a cărui autoritate și faimă le-au folosit ca adăpost și refugiu (trad. David Popescu).

300, 6) SENECA, *Epist.* 90, 32 „Democrit" afirmă [Poseidonios] „a inventat bolta, în așa fel încît curbura pietrelor parțial înclinate să fie depășită de piatra care se pune la mijloc". Această pretenție este falsă, deoarece și înainte de Democrit cu siguranță că au existat și poduri și porți care să fi avut în partea de sus o anumită curbură. Se cuvine amintit că v-a scăpat din vedere faptul că același Democrit a inventat modalitatea de a înmuia fildeșul, precum și pe aceea de a transforma în smaragd o pietricică supusă la coacere, sistem valabil pînă astăzi încă pentru a colora pietrele ce se pretează.

300, 7) SYNCELLUS I, p. 471 Dindorf. Pe acea vreme Democrit din Abdera, filosof al naturii, se bucura de un mare renume. În Egipt a fost inițiat în misterii de către magul Ostanes, un med (trimis în Egipt de regii perși din acea vreme să conducă cultul egiptean), în templul de la Memfis, înpreună cu alți preoți și filosofi[420], printre care se afla și o anume Maria, o învățată de origine ebraică, și Pammenes. El a scris despre aur și argint, și despre pietre și purpură, dar într-o manieră obscură, întocmai ca și Maria. Dar aceștia doi, Democrit și Maria, au fost elogiați de Ostanes pentru faptul că au ascuns ⟨știința⟩ meșteșugului lor, expunînd-o prin multe și savante enigme, în timp ce Pammenes, care făcea expuneri clare, era criticat de aceștia.

Anecdote despre Democrit

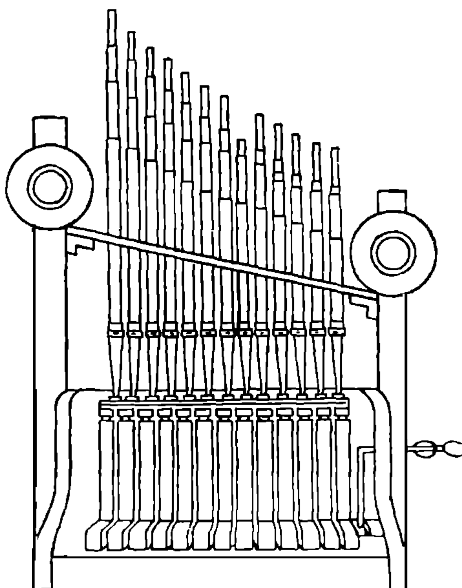
301. *Pap. Mag. Lugd.* 384, sec. al IV-lea [Dietrich, „Jahrb. für kl. Philol.", Suppl. XVI, 813] *Sfera lui Democrit.* Un pronostic despre viață și moarte.

302. *Maxime greco-syriene,* trad. de Ryssel [„Rhein.

Mus." 51, 1896, 539], nr. 42, p. 542. Democrit a spus: „Atît știu că nu știu nimic". Cf. *Gnomol. Vat.* 743 [„Wien. Stud." X, 232, nr. 56]. Același [Democrit] a spus: „Un singur lucru știu, că nu știu nimic" [cf. Metrodoros B 1].

303. QIFTI, *apud* A. MÜLLER, *Gr. Phil. in den arab. Überlegungen*, p. 36: Democrit, filosof grec, autor al unei lucrări *Despre filosofie*.

304. ALBERTUS MAGNUS, *Eth.* I, 1, 3 Iată ce anume spune Democrit. Omul învățat este măsura tuturor lucrurilor care există (cf. Protagoras B 1). Prin mijlocirea percepției senzoriale capeți măsura lucrurilor sensibile și prin aceea a intelectului a lucrurilor inteligibile. Așa că fiecare obiect se măsoară cu ceea ce este primul și cel mai simplu obiect în fiecare gen în parte; și ceea ce este primul și cel mai simplu în fiecare gen este esența; prin urmare principiul cognoscibilității fiecărui lucru este esența acestuia.



*TEXTE ALESE DIN EDIȚIA S.I. LURIA**

I. ȘTIRI BIOGRAFICE

1. L IV. *Vita Hippocr.* Κατὰ Σωρανόν (vol. II, p. 951 Linden) Hippocrates (?) s-a născut în primul an al celei de-a optzecea Olimpiade (460 î.e.n.) ... atunci cînd se spune că a murit și Democrit, după unii în vîrstă de 90 de ani, după alții în vîrstă de 85.

2. L VIII. EUSEBIOS, *Praep. Evang.* XIV, 17, 10, p. 758 A Parmenides a fost discipolul lui Xenofan; Melissos, al lui Parmenides, Zenon al lui Melissos, Leucippos, al lui Zenon, Democrit, al lui Leucippos, iar Protagoras, al lui Democrit ... X, 14, 15—16, p. 504 C—D: se spune că Parmenides a fost succesorul lui Xenofan, Melissos al lui Parmenides, Zenon Eleatul al lui Melissos ... că Leucippos ar fi devenit discipolul acestuia, Democrit discipolul lui Leucippos, iar Protagoras al lui Democrit.

3. L XV. SOZOMENOS, *Hist. Eccles.* II, 24, 4 Pînă și Democrit din Cos (?) povestește despre orașe, climă (ἀέρα τε), ținuturi, popoare și, pe undeva, mărturisește despre sine însuși că și-a petrecut 80 de ani din viață în străinătate.

II. DISCIPOLI ȘI URMAȘI

4. L XCII. DIOG. LAËRT. IX, 67 Philon din Atena, un prieten de-al lui ⟨Pyrrhon⟩, spunea că ⟨Pyrrhon⟩ cel mai mult îl amintea pe Democrit și apoi pe Homer pe care-l admira și repeta mereu versul următor:

„Cum e cu frunza, așa-i și cu neamul sărmanilor oameni"**.

5. L XCIII. EUSEBIOS, *Praep. Evang.* XIV, 6, 4 Învă-

---

* Este vorba despre o selecție de texte care nu se află în ed. DK, întocmită din texte editate de S. I. Luria, *Demokrit.* Texte, traducere, comentariu, Leningrad, 1970. Aceste texte sînt notate cu indicativul L.

** Trad. de C. Balmuș, vol. cit.; versul este un citat din *Iliada* VI, 146.

ţătura lui Pyrrhon îşi are obîrşia în cea a lui Democrit.

6. L CI. DIOG. LAËRT. X, 24 Metrodoros a scris următoarele opere: ... *Contra lui Democrit**.

III. DOCTRINA

7. L 13. ARISTOTEL, *De gen. animal.* II, 6, p. 724 b 17 Cei care definesc necesitatea fără a ţine seama de conexiunea cauzală greşesc atunci cînd declară că devenirea se petrece mereu în acest fel (ὅτι οὕτως ἀεὶ γίνεται) şi consideră aceasta drept un început al lucrurilor, aşa cum face Democrit din Abdera, cînd afirmă că nu există început al veşniciei şi al nesfîrşitului (*apeiron*); cauza este început iar veşnicul *apeiron*; după părerea lui insă, a cerceta cauza indiferent căruia din lucrurile de acest fel (care se nasc), înseamnă a căuta să afli începutul nesfîrşitului[421].

8. L 36. ARISTOTEL, *De interpr.* 9, 18 b 26 Cele ce se întîmplă sînt nelalocul lor ... dacă ... nu apare necesitatea contrariilor (de exemplu: afirmaţie şi negaţie). Unele sînt adevărate, altele sînt false, iar in cele ce se ivesc, nimic nu poate fi şi una şi alta, ci toate sînt şi devin în conformitate cu necesitatea (ἐξ ἀνάγκης). Aşa încît n-ar trebui să chibzuim prea mult nici să ne agităm în cazul cînd dorim să înfăptuim ceva, ⟨chinuiţi la gîndul⟩, dacă acel ceva va fi întocmai cum dorim, iar dacă nu-l vom înfăptui, nu va fi aşa[422].

10. L 38. CICERO, *De natura deorum* I, 25, 69 (= 281 Usener) Epicur a descoperit cum poate fi ocolită necesitatea deoarece, pe cît se pare, îl ocolise pe Democrit; el spune că atomul, datorită greutăţii sale, este purtat drept în jos[423], doar că puţin deviază. El pretinde că liberul arbitru (*libera voluntas*) este o caracteristică numai pentru devierea atomilor. Cf. *De fato* 10, 23.

11. L 41. THEODORETUS, *De curatione Graecorum affectuum*, VI, 11, p. 153 Raeder: acest filosof cinic (Oinomaos din Gadara) a acuzat oracolul pythic şi pe Democrit, miniindu-se pe drept cuvînt împotriva lor, deoarece, după ce ei au înrobit natura liberală (generoasă) a spiritului nostru,

* *Ibidem.*

au lăsat-o pe seama necesității, adică a ceea ce este dinainte hotărît și marcat de destin.

12. L 85. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrh. hypot.* I, 213 Dar se spune că și filosofia democritică are puncte comune cu scepticismul deoarece ea pare a face uz de același material ca și noi. Căci, din faptul că mierea este dulce pentru unii și amară pentru alții, Democrit (DK, fr. A 134) trage concluzia, precum se spune, că mierea nu e nici dulce, nici amară și de aceea rostește expresia: „nu mai mult", care este sceptică. Totuși, scepticii și democriticii întrebuințează expresia „nu mai mult" în chip diferit. Democriticii se folosesc de aceasta pentru a exprima irealitatea alternativelor; noi, scepticii, o întrebuințăm pentru a exprima faptul că ignorăm dacă din cele ce apar prin simțuri ambele sau nici unul din ele există sau nu există cu adevărat. Astfel stînd lucrurile, și în această privință noi scepticii ne deosebim de democritici și deosebirea devine evidentă cînd Democrit spune: *în sine (etēe) nu există decît atomii și vidul* (fr. DK B 9)*.

13. L 103. Lex *Suda, Democrit din Abdera* ... împarte cele ce există în ⟨categoria⟩ „a exista" și ⟨în aceea⟩ „a existat din necesitate", ca de exemplu: *omul este un animal*[424]. Dacă ceva există în orice împrejurare și pentru totdeauna, acel ceva există în virtutea necesității, [este de asemenea necesar faptul că divinitatea este nepieritoare][425], altele însă [există] numai în măsura posibilului și, din aceste lucruri posibile unele dăinuiesc pentru un timp extrem de îndelungat, cum ar fi înzestrarea omului cu cinci degete[426] și faptul că încărunțește la bătrînețe[427]; altele însă țin foarte scurt timp, ca de pildă contrariile exemplelor date, un om cu patru degete, sau șase (în exemplele date pot să se ivească și astfel de cazuri) sau ca un om îmbătrînit să nu încărunțească; ⟨în al treilea rînd s-ar putea da exemple și dintr-o categorie și din cealaltă ca⟩[428], de pildă, un om ia parte la procesul de guvernămînt sau nu ia parte, pleacă din țara lui, sau nu pleacă, se spală, sau nu se spală etc.

14. L 104. PLUTARCH., *De comm. notit.* 39, p. 1080 C Apoi cum de îndrăznesc stoicii să aducă critici acelora care introduc noțiunea de spații libere[429], de corpuri indivizibile

* Trad. de A. Frenkian.

(ἀμερῆ), și totodată admit contradicția: nici nu mișcă, nici nu rămîne în stare de repaos, cînd ei înșiși afirmă că asemenea axiome sînt false[430]: „dacă ceva nu este egal cu celelalte de același fel înseamnă că acel ceva este inegal cu celelalte de același fel" (pe cît se pare: *tmemata*, părți, particule, vezi *Democrit*, Diels — Kranz, fr. A 48 b).

[Este vorba despre o aporie a lui Democrit[431] la care Plutarh se referea ceva mai sus, la pagina 1079 D a lucrării citate, pe care stoicii o rezolvau astfel: manifestările (aparențele) nu pot fi nici egale nici inegale (S. I. Luria)].

15. L 105 a ARISTOTEL, *Phys.* I, 3, 187 a 1 Unii însă[432] au fost de acord cu amîndouă afirmațiile: pe de o parte, dată fiind afirmația că toate sînt Unul[433], dacă existentul înseamnă Unul, s-a admis că există nonexistentul[434]; pe de altă parte, cît privește dihotomia[435], s-a răspuns imaginîndu-se mărimi indivizibile[436].

16. L 130 ARISTOTEL, *De caelo* III, 4, 303 a 29 Și nici după concepția acestora [Leucippos și Democrit] nu s-ar putea crede că elementele [τὰ στοιχεῖα] ar fi infinite ca număr[437] numai deoarece corpurile [τὰ σώματα] diferă între ele prin configurație; căci toate configurațiile constau din piramide; suprafețele rectilinii constau din laturi drepte iar sfera din opt părți. Cf. SIMPLICIUS, *Ad loc.* 613, 18: după cum este regula la suprafețele plane (τὰ ἐπίπεδα) orice suprafață plană rectilinie se împarte în și constă din triunghiuri; dintre toate figurile plane triunghiul este cea mai simplă și ca atare cea mai elementară. La rîndul lui, orice corp solid este mărginit de suprafețe plane rectilinii și poate fi desfăcut în piramide; în categoria corpurilor solide piramida este corpul cel mai simplu și mai elementar; din acest corp constau și în acest corp se desfac corpurile solide rectilinii; acest lucru este evident deoarece în mod necesar piramidele sînt elementele primordiale (αἱ ἀρχαί) ale unor corpuri compuse. Motivul pentru care au spus că sfera constă din opt părți a rămas neexplicat de exegeți[438]. Pentru a-l înțelege n-aveau altă cale decît să se adreseze unui oracol. Pe cît cred eu, Alexandros, detașîndu-se de ceilalți și plecînd de la spusele lui Democrit, a stabilit foarte bine faptul că toate corpurile sînt compuse din piramide, suprafețele plane din linii drepte iar sfera din opt piramide a căror bază este rotunjită, căci dacă tăiem o sferă în două, exact pe circum-

ferință, și trasăm două cercuri largi care taie circumferința și trec prin vîrful sferii întretăindu-se în unghiuri drepte, ele împart circumferința in părți egale. În felul acesta sfera se împarte în opt părți egale, fiecare parte reprezentind o piramidă, cu vîrful spre centrul sferii, alcătuită din triunghiuri isoscele a căror bază o reprezintă un triunghi cu laturi egale[439]; dacă admitem că aceste baze capătă o formă rotunjită, sfera este constituită din aceste opt piramide.

17. L 141. PHILOPONOS, la *De gen. et corr.* I, 1, p. 314 a 15, p. 12 2 Democrit și Leucippos postulează ca reală infinitatea atomilor nu numai prin număr, ci și prin varietatea configurației lor. În conformitate cu teoria acestora, față de infinit există deci o infinitate, căci după părerea lor, fiecare dintre configurații nu se găsește la un singur atom, ci la mai mulți. Discipolii lui Epicur însă, după cîte susține Alexandros, nu sînt de acord cu această teză a lui Democrit. Ei postulează că atomii sînt infiniți ca număr, ținînd seama de mulțimea lor, dar în ce privește configurația ⟨sînt de părere⟩ că atomii ar fi nelimitați (ἀπερίληπτοι, fără limită), dar nu infiniți[440].

18. L 176. *Schol.* la *Metaph.* I, 4, 985 b 6, p. 539 a 3 (Brandis, *Cod. Reg.*) Cei din școala lui Leucippos și Democrit postulînd ca elemente primordiale ale existenței materiale (τὰ ὄντα) vidul și plinul, susțin că „plinul" înseamnă atomii care se deosebesc între ei prin configurație (τὸ σχῆμα). Atomii îi definesc drept compacți (νασταί) și indivizibili, iar vidul ⟨susțin⟩ că se află în toată atmosfera (ὁ ἀήρ) în care sînt purtați atomii. Aceasta este părerea lor.

19. L 177. ASCLEPIOS la *Metaph.* I, 4, 985 b 4, 339 3 În continuare ⟨Aristotel⟩ trece la Leucippos și la discipolul acestuia, Democrit și spune că aceștia postulau ca elemente primordiale ale realității materiale atomii și vidul. Despre atomi spuneau că sînt „existentul" (τὸ ὄν), iar despre vid „nonexistentul" (nimic, τὸ μὴ ὄν). Ei mai susțineau că existentul nu are în mai mare măsură ființare decît nonexistentul deoarece nici corpul [elementele corporale] (τὸ σῶμα), cu alte cuvinte atomii, nu sînt mai mulți decît vidul. Peste tot există atît atomi cît și vid, după cum spune și Platon (în *Statul* V, 22, 472 A) deoarece nonexistentul nu ființează mai puțin decît existentul[441].

20. L 197. PHILOPONOS la *Phys.* I, 5, 188 a 19, 110 7 Democrit numea atomii „mulţime" (τὸ πλῆρες) ... iar mulţimea ... o numea τὸ ὄν, „existent" şi δέν (DK A 37), Simplic., la *De caelo* I, 10, 279 b 12, 294, 33. Voi cita cîte ceva din opera lui Aristotel, *Despre Democrit* : el [Democrit] numeşte fiecare dintre substanţe (αἱ οὐσίαι) cu numele de δέν, „compact" (τὸ ναστόν) şi „existent" (τὸ ὄν) (= DK A 49). GALEN., *De elem. sec. Hipp.* I, 2 D. spune : în conformitate cu adevărul toate sînt „δέν" şi „μηδέν", numind prin „δέν", atomii. PLUT., *Adv. Colot.* 4, p. 1109 numeşte δέν „corpul" (atomul).

21. L 201. THEODORET IV, 10, 102, 26 Raeder (Dox. 285—286 = Lex. *Suda*, cuvîntul ἄτομα) Democrit şi Epicur astfel numesc acele corpuri extrem de mici şi de fine (atomii) pe care soarele le proiectează prin geamurile ferestrelor, pe care, lumina solară pătrunzînd prin geamuri ne dă posibilitatea să le vedem plutind în sus şi în jos. Pe Democrit l-a urmat şi syracusanul Ekphantos, pythagoricianul[442].

22. L 217. EUSEB., *Praep. Evang.* XIV, 14, 5 : AËT. I, 3, 18 (Dox. 285) Democrit, pe care în foarte mare măsură l-a urmat Epicur, ⟨a susţinut⟩ că elementele primordiale ale realităţii obiective (τὰ ὄντα) sînt „corpurile indivizibile" (ἄτομα σώματα) ; din punct de vedere teoretic[443] ele nu au vîd, nu sînt create (ἀγένητα), sînt veşnice, nu pot fi divizate, nu pot fi sfărîmate, nici nu pot împrumuta o altă formă datorită (în urma) poziţiei ce-o ocupă, nu se schimbă : dar toate acestea sînt numai teorie. Atomii se mişcă în vid şi prin vid. Atît vidul este infinit cît şi atomii.

23. L 231. PHILOPONOS, la *De gen. et corr.* I, 1, 314 a 21, 12, 31 După Democrit ... focul şi pămîntul nu consistă din unii şi aceiaşi atomi, ci focul ⟨consistă⟩ din atomi sferici — la *Phys.* II, 2, 194 a 15, 229, 1, focul este aprins (făcut vizibil) datorită atomilor sferici.

24. L 270. SIMPL., la *Phys.* IV, 6, 213 a 22, p. 648, 11 (= 274 Usener) unii susţin că există o distanţă (un interval) în act între corpuri, de un anumit fel, care nu le îngăduie să devină compacte. Aşa, de pildă, susţin discipolii lui Leucippos şi Democrit, spunînd că vidul se află nu numai în kosmos, ci şi în afara lui[444], ceea ce este evident, deoarece acest vid nu este numai spaţiu (loc, τόπος), ci există în

sine. Vederi asemănătoare se găsesc și la Metrodoros din Chios și la Epicur.

25. L 276. SIMPLICIUS, la *De caelo* III, 7, 305 a 33, p. 632 16 Și Democrit spune că elementele lui, adică atomii, se pot ivi unele din altele atunci cînd părăsesc amestecul în care se află prin desprindere. Cînd apa se evaporă atomii se desprind formînd un suflu (ἀήρ) și apoi se regrupează în chipul care le este determinat; ⟨discipolii lui Democrit⟩ presupun, prin urmare, că fiecare din elementele ⟨aflate în apă⟩ se desprinde în act (κατ' ἐνέργειαν) ...

26. L 314. SIMPLICIUS, la *Phys.* IV, 8, 216 a 16, p. 679, 12 Alexandros spune [că această concepție despre deplasarea atomilor] se află și în doctrina lui Epicur dar cu nimic mai prejos în cea a lui Democrit și Leucippos: ei, pur și simplu susțin că elementele primordiale (ἀρχαί) sînt atomii și vidul deoarece, dacă atomii n-ar fi purtați cu viteză egală în vid, ei s-ar vedea nevoiți să explice cauzele deplasării ⟨atomilor⟩ cu viteză inegală; teoretic, nimic nu schimbă viteza mișcării [în vid], nici mărimea, nici greutatea, nici configurația atomilor; dar dacă atomii se mișcă cu viteze egale [în vid], aceasta înseamnă că niciodată un atom nu va putea prinde din urmă un altul, nici nu se vor putea ciocni între ei, nici agrega. Deosebirea de configurație nu poate deci influența ca deplasarea [în vid] (ἡ φορά) să devină neuniformă; căci, într-adevăr, configurațiile fac ca deplasarea ⟨în alt mediu⟩ să devină neuniformă, fie că divid ⟨acest mediu⟩, fie că nu. Dar în vid nu există diviziune ⟨a mediului⟩. În concluzie, după acest punct de vedere nu va exista niciodată o devenire, a indiferent ce, în mod spontan. Dacă ei afirmă că atomii se mișcă veșnic [în vid], această absurditate nu poate servi tezelor pe care le susțin; doar atomii tot se ciocnesc unii cu alții, indiferent dacă rămîn pe loc sau se mișcă cu viteze egale ... În caz contrar, dacă *Clinamen*-ul* nu reprezintă cauza mișcării în vid, nici un corp nu se poate mișca în vid.

27. L 344. ALEXANDROS, la SIMPLIC. și SIMPL., la ARISTOTEL, *De caelo* I, 10, p. 280 a, 23, 310, 5 dezagregarea (ἡ διάλυσις) kosmos-ului și pieirea lui, care posedă în sine forța de a genera un [alt] kosmos ... și de a da naștere

* Noțiunea și termenul nu se află la Democrit.

unei alte lumi dintre acelea care sînt fără sfîrşit şi se urmează una alteia, nu înseamnă că este necesar să se producă o întoarcere îndărăt pentru a se ivi una şi aceeaşi lume[445]. Acestea sînt vederile şcolii lui Leucippos şi Democrit. Lumile, la Democrit, se preschimbă în alte lumi.

28. L 354. PLUT., *Quaest. conv.* VIII, 9, 3, p. 733 C. Cu toate acestea, ştim că cei din şcoala lui Democrit şi afirmă şi scriu că în afară de lumile destinate pieirii există o serie de corpuri de altă natură, care curg în flux continuu spre pămînt, de aici provenind deseori răspîndirea unor epidemii şi a unor suferinţe puţin obişnuite.

29. L 362. ALEXANDROS, *Com. la Aristotel, Metaph.* I, 4, 36, 21 [Aristotel] spune despre Leucippos şi Democrit ... ei nu explică de unde provine greutatea în atomi. În schimb, spun că pe plan teoretic (τὰ ἐπινοούμενα)[446] cele ce pot fi considerate drept părţile ⟨atomilor⟩ sint indivizibile şi nu posedă greutate. Atunci însă cum se face că din aglomerarea unor elemente fără greutate se iveşte greutatea? Despre acest paradox Aristotel spune mai mult în cea de-a treia carte a lucrării sale *Despre cer* III, 1, 299 a 25[447].

30. L 377. PHILOPONOS, la *Phys.* IV, 8, p. 215 a 22, p. 644, 25 Aceasta este o altă argumentare [epicheremă* — care ţine de silogism] din cele multe pe care le formulează cei ce postulează existenţa vidului răspîndit în corpuri, şi anume adepţii doctrinei lui Democrit. La care [Aristotel] spune: „Lămuriţi, dacă puteţi cauza pentru care mişcarea ⟨corpurilor⟩ este mult mai lesnicioasă în aer, mai puţin în apă şi deloc pe pămînt, căci fiecare corp se compune dintr-o îmbinare a vidului şi a atomilor, fără ca această îmbinare (συμπλοκή) să fie la fel în toate corpurile, ci golurile (vidul) în unele corpuri sînt mai multe iar în altele mai puţine; iată de ce mişcarea este mai rapidă in aer deoarece golurile în atmosferă (ἀήρ) ocupă părţi mult mai mari ⟨decît în alt mediu⟩; împinşi de obiectul care se deplasează atomii aerului alunecă cu uşurinţă în goluri ⟨în vid⟩ şi deschid drum liber obiectului în mişcare; în mediul acvatic deplasarea este mai anevoioasă căci golurile sînt mai mici ..., în

---

* La Aristotel, silogismul dialectic (purtiud asupra verosimilului) diferit de silogismul apodictic şi de cel sofistic. La moderni, un silogism în care una din premise sau chiar amîndouă sînt întregite printr-o motivaţie la rîndul ei silogistică ... *I.B.*

pămînt, din cauza spațiilor goale extrem de mici mișcarea nu poate avea loc.

31. L 378. SIMPLICIUS, la ARISTOTEL, *De Caelo* II, 1, 284 a, 24 Mișcarea de rotație a cerului și poziția fixă a Pămîntului în mijlocul lui rămîn eterne nu pentru că atmosferei (αἰθερίου σῶμα) i se imprimă o învîrtire rapidă prin faptul că forța care antrenează (φορά) cerul însuși și Pămîntul scade proporțional cu greutatea proprie ⟨acestor corpuri⟩, cum se crede că spuneau Empedocles, Anaxagoras și Democrit; în cazul cînd și atmosfera ar avea greutate, întocmai ca Pămîntul, iar învîrtirea acesteia (κυκλοφορία) ar fi mai rapidă decît în cazul învîrtirii unui corp greu aflat în partea inferioară, deci în stare să depășească învîrtirea acestui corp, urmează că Pămîntul care stă în mijlocul bolții cerești rămîne nemișcat iar cerul se rotește în jurul lui, așa cum zic ei că se petrece cu apa într-un vas, și anume apa care prin învîrtire nu se varsă depășind buza vasului în cazul cînd învîrtirea devine tot mai rapidă față de partea inferioară a lichidului. PHILOPONOS, la *Phys.* II, 4, 196 a 24, p. 262, 3 Democrit spunea ... că atomii care se mișcă la întîmplare se agregă și formează cerul, chiar depășind întregul kosmos, și, în continuare, celelalte, în ordinea cuvenită; că și Pămîntul se alcătuiește la voia întîmplării deoarece vîrtejul (δίνη) cerului mînă odată cu Pămîntul și aerul care se află în acest vîrtej; acest aer (atmosfera) venind în imediată continuare a Pămîntului îl învăluie din toate părțile în repedea-i rotire (περιδινήσει) fără să-l lase să cadă; el îl menține nemișcat, întocmai ca cei care agită vase pline ochi cu apă fără să verse nici o picătură prin agitare rapidă în cerc; dar mișcarea ⟨vasului⟩ și rotirea fiind mai rapide decît mișcarea imprimată conținutului, conformă cu natura sa, ea continuă să-și urmeze cursul pînă ce acel conținut (apa) cade la fund.

33. L 451. Nemesianus, *De natura homini*, cap. 2 (28) Matthaei. Democrit și Epicur și toată școala filosofilor stoici consideră sufletul un corp material (σῶμα). Democrit îl consideră foc. Căci configurațiile rotunde ale atomilor prin agregare dau naștere la foc, la văzduh și la suflet (= Greg. Nyss., *De anima* I, 181)[448].

34. L 472 a. THEMIST. (Sophen.), la *De divinat. in somn.*, p. 464 a 5, p. 43, 1 S-ar putea ca lucrurile să nu stea

așa cum susține Democrit. Simulacrele (mulajele) și efluviile (ἀπορροίαι) el le consideră pe unele, drept cauza întîmplărilor fericite (bune), pe altele, a întîmplărilor nefericite (rele). Ele au o mărime supranaturală și o putere distrugătoare; pătrund în ființa oamenilor și le înfățișează viitorul, unii pot chiar să le și vadă; în vis unii pot să și audă cuvintele ce le rostesc[449]. De unde și obiceiul de a invoca simulacrele binevoitoare. Noi negăm cu hotărîre că simulacrele sînt purtate ⟨în văzduh⟩; mai repede sîntem înclinați să admitem că ⟨în văzduh⟩ există anumite mișcări, în locul simulacrelor, care reprezintă începutul vorbelor și faptelor ce vor să vină. Aerul, impresionat de aceste impulsuri, pătrunde prin urechi și prin nări și, în timp ce visăm, prevestesc inimii viitorul.

35. L 588 a (legat de A 161). PLINIUS, NH VII, 55, 189—190 Făgăduiala deșartă a lui Democrit în resurecție, el, care n-a izbutit ⟨să reînvie⟩.

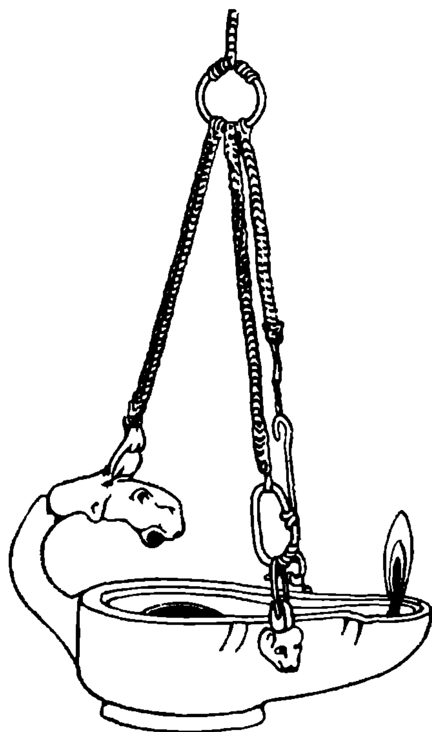
36. L 592. NEMESIANUS, *De nat. hom.* 44, p. 347 Matth. Democrit și Heraclit nu admit că există o providență nici pentru cele ce se petrec în general, nici pentru evenimente izolate; acești filosofi sînt adepții teoriei despre anume elemente primordiale, socotind că întreg Universul s-a constituit de la sine (ἐξ αὐτομάτου) și, este foarte probabil, argumentează ei, ca toate să se fi ivit fără nici o pronie. Acest lucru este evident, deoarece este necesar ca toate cîte inițial s-au ivit în mod spontan să se petreacă tot spontan.

37. L 682 b. MAXIMUS CONFESSOR, *Locuri comune* 16, p. 586 (P.G. 91, p. 827 A) [Democrit] spunea că nu-i frumos ca un om educat să se întrețină cu cei needucați, și nici cel treaz cu cei băuți.

38. L 714. MAXIMUS CONFESSOR, *Locuri comune* (Loci communes) Din Democrit: dacă emulația celor valoroși servește celui ce-și dă silința nu dăunează nici celui pe care dorește să-l întreacă.

39. L 810. COLLUMELA, *De re rustica* XI, 3, 61 Autorii vechi, cum ar fi Democrit, prescriu tratarea tuturor semințelor cu sucul acelei ierbi numită *sedum* și recomandă ca acest remediu să fie folosit și împotriva insectelor, ceea ce practica ne-a dovedit că este adevărat.

40. L 811 — — VIII, 8, 7 Ca acest lucru să nu se întîmple (anume ca porumbeii să nu-și părăsească cuibul) avem o veche învățătură a lui Democrit: există o specie de pasăre de pradă, numită *tinnunculus* de către oamenii de la țară, care, de obicei, își face cuiburile prin clădiri. Puișorii acestei păsări îi închizi de vii, separat, în oale de pămînt pe care le astupi la gură, le acoperi cu un strat de lut și le suspenzi într-un colț al columbarului. Porumbeii se atașează atît de mult de acest colț încît nu-l mai părăsesc.



*SELECȚIE DE TEXTE DEMOCRITICE DIN LITERATURA ARABĂ**

1.48 Schmidt. IBN AL-MATRĀN, *Grădina medicilor și pajiștea înțelepților*, manuscris al Bibliotecii Medicale Militare din Bethesda, Maryland, p. 85[450]. Constatare făcută de Democrates (Democrit). Acesta este filosoful cu praful și particulele care nu pot fi împărțite. El spune: corpurile sînt alcătuite din fire de praf fin, răspîndit în aer, vizibil în raza de soare[451]. Iată o dovadă în acest sens: dacă te plasezi în direcția razei de soare și te scarpini, din piele se desprind părticele, căci pielea se cojește dacă scărpinatul durează. El a spus: această cojire a pielei este consecința diminuării a ceea ce se destramă, și anume structura corpuui omenesc alcătuit din acele particule care nu pot fi mpărțite *(atoma)*.

2.247 Schmidt. IBN AL-QIFTI, *Povestea învățaților*, p. 181, 10—14, Lippert[452] Democrates (Democrit) preparase pentru sine o băutură datorită căreia și-a ocrotit sănătatea de boli în tot cursul vieții. Era o băutură care ajuta la ⟨suferințele provocate de⟩ tulburările ficatului, stomacului, la inflamarea splinei și la degradarea țesuturilor reci[453].

3.264 Schmidt. AŠ-ŠAHRASTĀNĪ, *Cartea confesiunilor și a sectelor*, p. 305, ed. Cureton[454]. Nu face să consideri drept o adevărată nenorocire acel folos de care este legată o mare pagubă. Și invers. Nu considera drept mare folos acea pagubă de care este legat ceva cîștig. Cît privește o viață trăită fără bun renume, nici nu merită să o consideri trăită.

4.269 Schmidt. AŠ-ŠAHRASTĀNĪ, *Cartea confesiunilor și a sectelor*, p. 305, ed. Cureton. Nu fi prea dulce, ca să nu te trezești înghițit, și nici prea amar, ca oamenii să nu te scuipe afară[455].

* Texte traduse în limba germană, introduse în ediția *Griechische Atomisten*, Leipzig, Reclam, 1973, ediție îngrijită de Fritz Jürss, Reimar Müller și Ernst-Günther Schmidt și în Franz Altheim - Ruth Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, 2 vol., Berlin, 1965, pp. 17—23.

5.288 Schmidt. AŠ-ŠAHRASTĀNĪ, *Cartea confesiunilor şi a sectelor*, p. 305, ed. Cureton Bine este să începi a te ocupa de ştiinţă abia după ce ţi-ai curăţat cugetul de păcate şi ai deprins căile virtuţii. Altfel, dacă nu vei face aşa, din studiul ştiinţelor n-ai să tragi nici un folos.

6. **Franz Altheim—Ruth Stiehl, ed. cit., AŠ-ŠAHRASTĀNĪ, *Cartea confesiunilor şi a sectelor*, 305, 2—306, 20, ed.** Cureton. Sentenţele lui Democrit (Democrates)[456]. A fost unul din cei mai de seamă înţelepţi pe vremea lui Bahman din Isfendiyar[457]. El şi Hippocrates au fost contemporani, înaintea lui Platon. Avea păreri bine definite în materie de filosofie, îndeosebi asupra începuturilor existentului şi asupra pieirii. Aristotel obişnuia să prefere doctrina lui Democrit celei a maestrului său, Platon, fără să fie îndreptăţit.

a. Democrit a spus: frumuseţea exterioară pictorii o redau prin mijlocirea culorilor. Cea interioară însă nimeni nu o poate reda afară de cel care cu adevărat ajunge la ea, şi anume creatorul şi descoperitorul (εὑρετής) ei.

b. El a spus: nu este bine ca sufletul tău să fie judecat de oameni atîta vreme cît se află sub imperiul mîniei, stare care-ţi întunecă judecata şi dă frîu liber pornirilor josnice.

c. El a spus: nu este bine să pui la încercare oamenii în perioada cînd sînt descurajaţi, ci în aceea cînd se simt tari şi puternici. Şi aşa cum aurul este încercat în cuptorul unde este topit, tot aşa şi omul este încercat atunci cînd ajunge să deţină puterea, atunci cînd binele şi răul se separă în personalitatea lui.

d. = nr. 5 (Schmidt).

e. El a spus: cel care dăruieşte fratelui său avere, îi dăruieşte comorile sale; cine îi dăruieşte cunoştinţele sale, un sfat bun, îi dăruieşte sufletul său.

f. = nr. 3 (Schmidt).

g. El a spus: Cine se mulţumeşte doar cu numele ce-l poartă se aseamănă cu acela care se mulţumeşte doar cu mirosul fără a mînca.

h. El a spus: Este mai bine să ai un adversar deştept decît un prieten prost.

i. El a spus: roadele puterii sînt delăsarea, ale delăsării pieirea, ale pieirii apariția unei nepăsări crescînde, ale acestei înlănțuiri, fapte de nebunie, crima, regretul și tristețea.

j. El a spus: pentru un om este necesar să-și curețe sufletul de viclenie și înșelăciune așa cum este necesar să-și curețe trupul de pofte.

k. El a spus: nu dori în privința altuia ca acesta să te urmeze pas cu pas dacă nu vrei ca mîine să te calce pe picioare.

l. = nr. 4 (Schmidt).

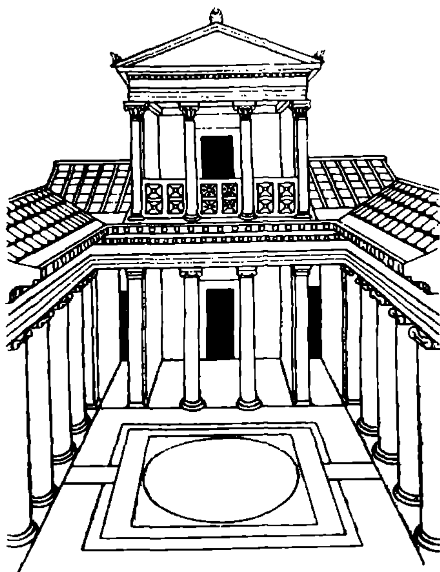
m. El a spus: = Așa cum este știința pentru cineva care nu și-o însușește, și chiar dacă și-o însușește tot nu știe nimic, așa este și medicina pentru un bolnav care nu se face bine ⟨prin remediile prescrise⟩.

n. I s-a spus ⟨lui Democrit⟩: Nu te uita! Și atunci și-a închis ochii. I s-a spus: nu asculta! Și atunci și-a astupat urechile. I s-a spus: nu vorbi! Și atunci și-a pecetluit gura cu mîna. I s-a spus: să nu știi nimic! Și a răspuns: așa ceva nu pot. Prin acest răspuns a vrut să exprime faptul că fenomenele spirituale nu țin de domeniul liberului arbitru. El s-a referit la necesitatea ⟨producerii⟩ fenomenelor din interior ⟨ale sufletului⟩ și la liberul arbitru al hotărîrilor din exterior. Deoarece omul este predestinat prin necesitate[458], în conformitate cu originea sa, el nu poate să-și stăpînească inima, deși, cît privește inima, el reprezintă mai mult decît fac mădularele sale. Din această pricină nu există nici o posibilitate, atîta vreme cît singur nu poate lua hotărîri libere privitoare la interiorul (sufletul său), ca el să-și modeleze interiorul (registrul spiritual).

Față de această exprimare mai există și o a doua explicație. Prin cuvintele de mai sus el înțelegea deosebirea dintre rațiune și sensibilitate[459], căci nu ne putem închipui o îndepărtare subiectivă de obiectul cunoașterii. Și dacă există într-adevăr o cunoaștere rațională, nu este de conceput că poate fi dată uitării prin liberă voință și printr-o autoîntoarcere de la ea — în opoziție cu ceea ce este cunoașterea sensibilă. Aceasta arată că rațiunea nu este de același fel cu sensibilitatea și că sufletul nu ține de domeniul corpului. S-a mai spus că la om liberul arbitru este format din două influențe, dintre care una este influența

unei neîmpliniri, iar cealaltă a unei împliniri. Spre prima din ele omul este înclinat prin hotărîrea naturii și a temperamentului său. Cît despre a doua influență, slăbiciunea umană este evidentă dacă nu primește ajutor din partea rațiunii[460], a unui discernămînt înțelept și a *logos*-ului. Numai așa se ajunge la o cunoaștere pătrunzătoare, numai așa ia naștere decizia îndreptățită în vreme ce Adevărul devine iubit iar lucrurile de nimic disprețuite. Și atîta vreme cît un astfel de ajutor nu sosește din partea capacității de a face deosebire, capătă preponderență și se manifestă cea de-a doua influență. Și dacă n-am face o legătură între liberul arbitru și aceste două influențe, și dacă el n-ar fi împărțit între cele două direcții — în acest caz la dispoziția omului ar sta absolut tot spre ceea ce năzuiește el cu propria-i voință, liberă, fără ezitare și slăbiciune, fără ca nici o clipă să mai fie nevoit să șovăie, fără nesiguranță, fără să mai aibă nevoie de sfat și favoare.

Cît privește părerea acestui învățat, n-am mai găsit pe nimeni care s-o respingă sau care s-o supună unui examen amănunțit și să se arate înclinat s-o accepte.



NOTE

[1] Magi, preoţi, învăţaţi persani. În atribuţiile acestora intrau studii de astrologie, interpretare a viselor, mantică etc. Prin „caldeeni" sînt aici denumiţi preoţii şi învăţaţii babilonieni şi asirieni (A. Frenkian, Note la Democrit, *op. cit.*, n. 169, p. 738). Despre călătoriile de studii ale lui Democrit, vezi fr. B 299 şi fr. B 246.

[2] Herodot, *Istorii* VII, 109 şi 120 menţionează doar că regele a fost oaspete al abderitanilor.

[3] După o mărturie a lui Democrit însuşi, în *Mica cosmologie* (fr. B 4 c). Cf. Apollodoros, FGrHist. 244 F, 36 b. În acest caz, cu aproximaţie, data naşterii lui Democrit este 460 î.e.n. Vezi în continuare notele 24, 44 despre contemporanii lui Democrit, precum şi nota 457.

[4] Problema deosebirilor de vederi dintre Anaxagoras şi Democrit rămîne neclară în lumina informaţiilor folosite de Diogenes Laërtios (ştiri preluate de la Hermippos, Favorinus, Glaukos din Rhegion, Thrasyllos şi alţii). După A. Frenkian, *op. cit.*, n. 173, p. 739, este probabil că Democrit „a combătut ideile cosmogonice şi rolul lui Nous din cosmologia lui Anaxagoras". Concepţiile mecaniciste ale celor doi filosofi referitoare la formarea Universului, cu toate deosebirile ce le despart, rămîn totuşi destul de apropiate în privinţa punctului de plecare, vîrtejul cosmic. În această privinţă, W. Schmid, în *Geschichte der Griechischen Literatur*, vol. V, partea I, p. 239 (ed. 1964).

[5] Diodor I, 98, 3 susţine că Democrit a stat şi în Egipt cinci ani. Horst Steckel, „Demokritos", în RE, Suppl. XII (1970), 199—200 respinge categoric veridicitatea oricărei informaţii despre contactele lui Democrit cu Orientul, susţinînd că astfel de ştiri au fost preluate îndeosebi de la Poseidonios, care se referea nu la Democrit, ci la Bolos din Mendes (Demokritos ?), menţionat în fr. B 300, 2. Vezi şi M. Wellmann, „Bolos" în RE III, 676—677. Este posibil ca în toate aceste informaţii despre călătoriile lui Democrit să se fi strecurat şi unele confuzii cu datele despre neopythagoricianul Bolos (Demokritos ?) din Mendes, localitate în Egipt, în Delta Nilului. Bolos a trăit la începutul sec. II î.e.n., W. Schmid, *op. cit.*, pp. 240—241 şi V. E. Alfieri, *Gli atomisti . Frammenti e testimonianze*, Bari, 1936, p. 278, nota 706; reeditare în *I Presocratici*, vol. II, ed. cit., p. 663; cf. W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge University Press, 1969, pp. 386—387 (bibliografie amănunţită). Cele două izvoare biografice menţionate în acest paragraf sînt Demetrios din Magnesia (sec. I î.e.n.), autorul lucrării *Despre poeţii şi scriitorii omonimi* (vezi vol. I, partea a 2-a, nota 2 la Hippasos, p. 141) şi Antisthenes din Rhodos, istoric din prima jumătate a sec. II î.e.n.

[6] Thrasyllos nu este altul decît astrologul lui Tiberius. Erudit de seamă, originar din Mendes (Egipt), a alcătuit *Cataloage* din operele lui Platon (Diog. Laërt. III, 56—61) şi Democrit (Diog. Laërt. IX, 45—49). Vezi vol. I, partea a 2-a, nota 21 la Pythagoras, p. 72. — *Rivalii* (Ἀντερασταί) este o lucrare pseudoplatonică, care s-a păstrat. Pasajul despre Democrit se află la p. 185 E. Vezi articolul „Thrasyllos" din RE, seria II, vol. XI, 1936, 581—584, semnat de Walter Vetter.

[7] Pentathlonul; săritura în lungime, aruncarea discului, alergare, lupte libere şi pugilat.

[8] *Physika*: științele naturii. — *Physikos*, filosof preocupat de această latură a științei.

[9] Demetrios din Faleron (cca 350—283 î.e.n.), om de stat, filosof și erudit. Elev al lui Teofrast. A condus Atena, ghidîndu-se după principii peripatetice, între anii 317—307 î.e.n.. De la el au rămas sub formă de fragmente lucrări de filosofie, de istorie, scrieri filosofice și scrieri literare.

[10] Pythagoras. Vezi fr. B O a, I, 1. Este prima operă citată în Tetralogia I a lui Thrasyllos (vezi și fr. A 33), pe care H. Diels o consideră un fals, databil in perioada prealexandrină.

[11] Erudit, istorie al muzicii și al culturii grecești. Contemporan cu Democrit. A scris un tratat intitulat *Despre vechii poeți și muzicieni*.

[12] Autor necunoscut, citat numai în acest loc. Vezi DK II (74), p. 246.

[13] Philolaos din Tarent (sau din Crotona), vezi în prezentul volum, partea a 2-a.

[14] Vezi fr. A 17—19.

[15] Vezi nota 158 la Leucippos și A. Frenkian, lucr. cit., nota 190, p. 740.

[16] Autor al unei lucrări intitulate *Despre școlile filosofice* (Περὶ αἱρέσεων). A trăit în prima jumătate a sec. I î.e.n.

[17] Unul din cei mai apropiați colaboratori ai lui Aristotel. Preocupările sale erau multiple: istoria muzicii, biografii, științe sociale etc.

[18] Această știre a fost mult comentată. Bibliografia, la DK II, p. 83. O anumită influență a gîndirii lui Democrit asupra lui Platon, în *Timaios* și în alte scrieri platonice, este însă incontestabilă, deși Platon nu menționează niciodată numele lui Democrit.

[19] Vezi DK I (54). În prezentul volum, partea a 2-a. Acești doi pythagorei sînt menționați și de Ailianos, *Variae Historiae* III, 19 și XIV, 23.

[20] Timon din Phlius, filosof sceptic (cca 325—235 î.e.n.), poet, autor de poeme epice, tragedii, drame satirice, comedii etc. Vezi nota 26 la Thales, vol. I, p. 166. Fragmente din Timon se găsesc în *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, ed. H. Diels.

[21] Vezi mai sus nota 3.

[22] Vezi vol. I, partea a 2-a, p. 607.

[23] Vezi în prezentul volum, pp. 654—657.

[24] Protagoras nu a fost discipolul lui Democrit, care l-a și atacat. Vezi Plutarch., *Colot.* 1109 A și urm. (fr. 250 Us.). Despre relațiile dintre Democrit și Protagoras, Ed. Zeller-W. Nestle, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1923, p. 1302, notele 2 și 4.

[25] Athenodoros din Tars, filolog, șeful Bibliotecii din Pergamon. A venit ulterior la Roma (sec. I î.e.n.). Există însă și un alt Athenodoros, tot din Tars, discipol al lui Poseidonios, ceea ce face dificilă atribuirea lucrării intitulate *Plimbări*.

[26] Hermippos din Smyrna, supranumit „callimacheanul", erudit din perioada elenistică. Vezi nota 24 la Thales, vol. I, 1, p. 166.

[27] Democrit a murit între 400 și 390 î.e.n. Tradiția epicureică îl consideră însă mai timpuriu.

[28] În Diogenes Laërtios sînt menționați mai mulți Hipparchos: cel din Stagira, prieten cu Aristotel, — V, 12; tatăl filosofului Hegesias, — V, 57; cel din Bithynia, filosof pythagorician etc. Nu se poate deci ști la care din aceștia se referă.

[29] Infinitatea spaţiului este un concept care se regăseşte şi la Anaxagoras. Şi pentru pythagorei „suflul" (πνεῦμα) care creează lumea este infinit.

[30] Cf. Melissos, fr. B 1 şi notele 28 şi 29 redactate de D. M. Pippidi.

[31] Vîrtejul cosmic (gr. δίνη). Vezi I. Banu, *Studiul istoric*, vol. I, 1, p. CLXXVII. Vîrtejul cosmic există şi în teoria cosmogonică a lui Anaxagoras, fr. B 12, 16, dar procesul creaţiei este conceput pe alte baze. Vezi şi Leucippos, fr. A 23 şi 24. Despre vîrtejul cosmic, în general, Aristot., *De caelo* 295 a 10.

[32] Compuse din aglomerări de atomi (συγκρίματα).

[33] Atomii nu suferă modificări (sînt ἀπαθῆ) şi nu se dezagregă. Horst Steckel, *op. cit.*, 207 ; Kirk — Raven, PPh. 408 ; focul, apa, aerul şi pămîntul în acest proces cosmic nu mai sînt elementele primordiale ale lui Empedocles. În această privinţă J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, ed. IV, Londra, 1930, pp. 346—347 ; Jula Kerschensteiner, *Kosmos*. Quellenkritischen Untersuchungen zu den Vorsokratiker, Zetemata, Caietul 3, C. H. Beck, München, 1963, pp. 162—163 şi S. Sambursky, *Das physikalische Weltbild der Antike*, Artemis Verlag, Zürich—Stuttgart, 1965, p. 158 şi urm.

[34] Configuraţia acestor atomi denotă că ei sînt atomii focului. Vezi în continuare nota 192. Cf. Leucippos A 15. La Heraclit, de asemenea, sufletul poate fi foc pur (fr. B 118), dar sfîrşeşte prin a se transforma în apă (fr. B 77 şi 117).

[35] Vezi mai departe fr. A 135 (50) şi notele la acest fragment.

[36] Ανάγκη

[37] Εὐθυμία, de fapt bucuria care rezultă din linişte sufletească. Vezi în continuare notele 294 şi 349.

[38] Antigonos din Carystos, biograf din sec. III î.e.n. A scris *Biografii ale filosofilor*. U. Wilamowitz i-a închinat o monografie, *Antigonos von Karystos*, Philol. Unters., Caietul IV, 1881.

[39] Acest Demokritos are cîteva fragmente în FHG IV, pp. 383—384.

[40] Vezi pp. 601—604 din prezentul volum; DK II (70).

[41] Anaxarchos din Abdera, filosof sceptic, trece drept maestrul lui Pyrrhon. Diog. Laërt. IX, 58—61.

[42] 'Ο Γελασῖνος. Cf. A 20, 21 şi 40. Această trăsătură a lui Democrit, dezvoltată de anecdotica tîrzie, îl opune lui Heraclit. Vezi Alfieri, *I Presocratici* II, p. 668, nota 14.

[43] Informaţie preluată de la Hesychios (Diels—Kranz II, p. 85).

[44] Controversele asupra acestor diverse cronologii la Guthrie, HGPh, p. 386, nota 2; vezi de asemenea ZN, p. 1302, n. 2 şi 4.

[45] Anecdota despre ucenicia lui Protagoras la şcoala lui Democrit se vădeşte neîntemeiată; îndeosebi sub raportul vîrstei celor doi filosofi. Vezi nota 7 la Protagoras, p. 311.

[46] Diagoras din Melos, supranumit ateul. Vezi pp. 598—600.

[47] Περὶ εὐδαιμονίας, propune H. Diels.

[48] Cf. fr. A 130. După H. Diels, DK II, p. 87 această anecdotă nu este altceva decît o parodie care ironizează metoda etiologică de cercetare, eventual folosită de Democrit.

[49] Sotion, autor al unui tratat *Despre mînie* (Περὶ ὀργῆς). Nu trebuie confundat cu Sotion din Alexandria, autorul *Succesiunilor* (Διαδο-

$\chi\alpha\acute{\iota}$), nici cu Sotion filosoful peripatetic, autor al tratatului împotriva lui Diokles.

[50] Democrit, ca mai tîrziu Aristotel, a fost un scriitor enciclopedist. Soarta tratatelor și a studiilor sale a fost însă alta. Ele s-au pierdut și, după cît se pare, chiar cei care citează cîte ceva din conținutul lor nu le-au putut citi în direct. DK au ordonat sub nr. 31 listele lucrărilor lui Democrit inserate în Lexiconul *Suda* și în Diogenes Laërtios. Acesta din urmă a copiat un catalog alexandrin, atribuit lui Thrasyllos (vezi nota 6) în care sînt cuprinse peste 60 de lucrări grupate pe tetralogii, după modelul unui catalog similar din operele lui Platon. La rîndul lor tetralogiile, în număr de treisprezece, sînt aranjate în cinci secțiuni: etică (2 tetr.), fizică (4 tetr.), poezie și muzică (2 tetr.), scrieri tehnice (2 tetr.), ceea ce explică oarecum identificarea de către Thrasyllos a personajului necunoscut din *Erastai* cu Democrit (personaj căruia Sofocle îi spune că filosoful trebuie să fie ca un atlet, neînvins la pentathlon); vezi mai sus nota 6. Lista alcătuită de Thrasyllos include probabil și unele din lucrările lui Bolos (Demokritos) din Mendes (vezi nota 5). Printre lucrările intitulate *Hypomnemata*, care n-au fost incluse de Thrasyllos în lista sa (Diog. Laërt. IX, 49), cinci se referă la călătorii în țări străine. Atribuirea lor lui Democrit se datorează, probabil, surselor biografice despre călătoriile lui Democrit (Diog. Laërt. IX, 35). Horst Steckel, *op. cit.*, 200. Vezi DK II, p. 130 și articolul lui J. Hammer Jensen, *Pseudo-Demokrit*, în RE, Suppl. IV (1924), pp. 219—223. De asemenea, V. E. Alfieri, *Atomos Idea, l'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Florența, 1953, p. 195 și *Gli atomisti*, *op. cit.*, p. 279 și urm. După părerea lui Guthrie, HGPh, 388, nota 1, este imposibil să se știe măcar cu aproximație timpul pînă cînd au circulat operele lui D., de vreme ce nici Simplicius nu le mai putea citi; cf. Kirk—Raven, PPh, p. 404, precum și W. Schmid, *op. cit.*, cap. *Überlieferung von Demokritos Schriften*, pp. 243—253, îndeosebi pp. 244—246.

[51] Diogenes Laërtios (IX, 38) consideră că Thrasyllos îl înfățișează pe Democrit drept un admirator al lui Pythagoras. Citîndu-i pe Glaukos din Rhegion și pe Apollodoros din Cyzic, același Diogenes susține că Democrit ar fi fost in bune relații cu filosofii pythagorei, printre alții cu Philolaos. Este foarte posibil ca Democrit să fi avut interes în a cunoaște principiile matematice ale școlii pythagorice, dar Thrasyllos clasifică lucrarea in rîndul scrierilor de etică. DK II, 130 își pun întrebarea dacă aici nu este cumva vorba de un fals prealexandrin sau de o lucrare aparținînd lui Bolos-Demokritos. S. I. Luria, *Demokrit*, text, traducere și comentarii, Moscova—Leningrad, Editura Academiei de Științe, 1970, p. 458, n. 154, comentînd circulația la Abdera, pe vremea lui Democrit, a unei monede cu chipul lui Pythagoras (publicată de Ch. Seltmann, *Greek Coins*, Londra, 1933, p. 144, pl. 28, nr. 11) trage concluzia că învățăturile pythagoreice erau la mare preț la Abdera. Lucrarea atribuită lui Democrit nu este exclus să fi aparținut vreunui pythagoreic de seamă din Abdera.

[52] Conținutul acestei lucrări era probabil o persiflare la adresa acelora care își imaginau lumea infernului, cu scopul de a impresiona pe adepții diferitelor religii. Lucretius a încercat să facă același lucru în *De rerum natura*.

[53] Nume dat zeiței Pallas Athena. Semnificația nu este clară. Diferite interpretări sînt propuse și discutate de I. Trencsényi-Waldapfel într-un

studiu, *Tritogenia*, pe care l-a inclus în *Untersuchungen zur Religionsgeschichte*, Budapesta, 1966, p. 122 și urm. După o informație din Plutarch., *De Iside et Osiride*, *tritogeneia* ar însemna triunghiul echilateral și numărul trei în limbajul pythagoreic. R. Bodeüs, *An iranian profile of Democrites*, „Journal of Indo-European Studies", Hattiesburg, Mississippi, II, 1974, pp. 63—69, este de părere că *Tritogeneia* era o lucrare de etică; ca structură și simbolistică invoca tiparul tripletei iraniene, bine cunoscută de greci, a gîndi, a vorbi și a acționa bine. Informație după „L'Année Philol.", XLV, 1974, p. 96.

[54] „Bucuria", adusă de „bunăstare", pe care D. o numește εὐθυμία cît și εὐεστώ (vezi fr. B 4 și B 174), asociată cu liniștea sufletească, formau, probabil, conținutul uneia și aceleiași lucrări. Titlul *Comentarii de morală* corespunde, eventual, titlului sub care circulau sentențele atribuite lui D. Vezi în continuare nota 351.

[55] Vezi nota 158 la Leucippos. Faptul că în unele izvoare tîrzii, cum ar fi Athenaios, *Deipnosophistae* IV, 168 B, *Marea cosmologie* este atribuită lui D., nu are importanță. Kirk—Raven, PPh., p. 403.

[56] *Mica cosmologie* (Μικρὸς διάκοσμος) este în schimb o lucrare autentică, venind ca o completare a *Marii cosmologii*. Despre conținutul și finalitatea operei vezi nota 298 și notele la fr. B 34 și B 165.

[57] Asemenea titluri erau frecvente în literatura filosofică a timpului. Primul tratat de acest fel este atribuit lui Anaximandros. Prima carte din *Despre natură* era, de fapt, intitulată *Despre Univers*, corespunzînd Marii cosmologii.

[58] Lucrare aparținînd lui Leucippos. Vezi nota 160 la Leucippos.

[59] Interpretarea acestui titlu poate fi dublă: *Despre sucurile* care provoacă diversele gusturi; *Despre sucurile* care se află în corpul uman. În acest din urmă caz, lucrarea poate fi considerată de tipul lucrărilor hipocratice contemporane.

[60] În limba greacă ῥυσμός (forma ionică). Despre înțelesul cuvîntului, Aristotel, *Metaph.* A, 4, 985 b 4. Cuvîntul, în acest context, este însă interpretat de Reimar Müller, *Naturphilosophie und Ethik im antiken. Atomismus*, „Philologus", 124, 1980 (I), p. 5, în sensul de „structură materială" (a sufletului). Vezi în continuare fr. A 38.

[61] În limba greacă Κρατυντήρια. Explicația acestui cuvînt aparține lui Diogenes Laërtios. Traducerea românească (C. Balmuș) optează pentru *Confirmări*; traducerea germană a lui E.-G. Schmidt, GrA, p. 126, *Bekräftigungen*, înseamnă *Întăriri* (la cele spuse).

[62] Deși cuvîntul grec este Πρόνοια nu trebuie interpretat aici în alt sens decît în acela de „prevestire". Vezi de pildă fr. B 166.

[63] În limba greacă Περὶ λογικῶν κανών. Cuvîntul *canon*, ca titlu al unei opere epicureice, apare ceva mai tîrziu. Denumirea logicii drept *canonică* este tot epicureică. În fr. B 11 (Sextus Empiricus, *Adv. math.* VII, 138) acest titlu este citat la plural, ἐν δὲ τοῖς κανόσι Κ.τ.ἀ. Este probabil ca traducerea română, *Reguli*, să nu fie corectă. H. Langerbeck, in Δόσις ἐπιρυσμίη, *Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, Neue philol. Untersuch., 10, Berlin, 1935, p. 115 (citat în GrA, nota 57, p. 522), propune înțelesul de *Observații*. Vezi in continuare nota 314.

[64] În sensul că nu aparțin aranjamentului din catalogul lui Thrasyllos.

De fapt, problema autenticității lucrărilor incluse în catalogul lui Thrasyllos este și va rămîne controversată. Horst Steckel, *op. cit.*, 200.

[65] Acest titlu, mult controversat, este redat astfel în mss.: Περὶ διαφορῆς γνώμης ἢ περὶ ψαύσιος κύκλου καὶ σφαίρης, ceea ce înseamnă: *Despre deosebirea cunoașterii sau despre tangența dintre cerc și sferă.* Traducătorul român a adoptat lecțiunea γωνίης = „a unghiului", în acord cu propunerea lui A. Frenkian, *op. cit.*, p. 744, nota 239. Această opțiune, susținută și de J. Mau, *Zum Problem der Infinitesimalen bei den antiken Atomisten*, Berlin, ed. 2, 1957, p. 21, nu este însă în acord cu cea a lui S. I. Luria, *Die Infinitesimaltheorie der antiken Atomisten*, „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik", Abt. B, vol. II, Caietul 2, 1932, p. 106 (vezi pp. 120—121) care pleacă de la ipoteza titlului unei lucrări democritice despre cunoaștere — γνώμη — îndreptată împotriva lui Protagoras. Lecțiunea ἄλογος, susținută odinioară de Cobet, nu a fost acceptată de comentatorii moderni. Referitor la această problemă ZN, PhGr., I, 2, 6, p. 1053 și Guthrie, *op. cit.*, p. 486. Vezi și S. I. Luria, *Demokrit*, ed. cit., pp. 441—445, un larg comentariu la fr. A 48 b, sub nr. 105, precum și E. Kolman, demonstrația matematică a problemei, în *Istoria matematicii în antichitate* (trad. rom.), București, Editura Științifică, 1963, pp. 101—103.

[66] În această lucrare D. se ocupă de numerele iraționale, precum și de figurile geometrice iraționale. Textul (transmis de Plutarh) despre secționarea conului (vezi fr. B 155) provine probabil din lucrarea citată. După interpretarea Müller—Jürss—Schmidt, GrA, p. 523, nota 59, prin cuvîntul „irațional" (ἄλογος), care poate fi tradus și prin „nerațional", Democrit desemna liniile unor suprafețe sau ale unor corpuri ale căror lungimi, comparativ cu aceea a unor linii paralele, nu pot fi exprimate prin cifre întregi. Cf. S. I. Luria, *loc. cit.* la nota precedentă și p. 453, sub nr. 133.

[67] În limba greacă Ἐκπετάσματα = „Desfășurări". Lucrarea se referea, probabil, la „desfășurarea" figurilor plane a suprafețelor unui corp geometric; după o altă interpretare (cf. Ptolem., *Geogr.* VII, 7) ar fi vorba despre lucrările pregătitoare pentru întocmirea unor hărți. E. Kolman, *op. cit.*, p. 103 interpretează titlul ca referitor la proiecția sferei armilare pe un plan.

[68] Lucrarea clasificată de Thrasyllos la VIII, 3, *Anul cosmic*, este un calendar solar *(parapegma)*, care indica anotimpurile anului după zodiac și tradiționalele episemasii (indicii meteorologice). Asemenea calendare erau de obicei pictate sau incizate pe plăci de marmură. Astronomii Meton și Euctemon au publicat asemenea *parapegmata*, copiate ulterior de alții. H. Diels a publicat fragmente din parapegme milesiene: *Parapegmen Fragmente aus Milet*, Berl. Sitzungsberichte, 1904, p. 92 și urm. După S. I. Luria, *Demokrit*, ed. cit., nr. 504 și Müller—Jürss—Schmidt, GrA, *Demokrit*, nota 60. În lucrarea următoare, *Discuție cu timpul limitat* ... s-ar putea să fie vorba despre măsurarea timpului prin scurgerea nisipului din clepsidră. Titlul, în orice caz, nu este clar și din cauza textului corupt. După o altă interpretare, aparținînd lui H. Diels, s-ar putea să trateze despre un procedeu de a măsura timpul astronomie—DK II, p. 145. Vezi în continuare notele 324—328.

[69] Se înțelege: a corpurilor cerești.

[70] A. Frenkian, *op. cit.*, p. 744, nota 245, se gîndește la descrierea in-

strumentului astronomic denumit *polos*. Alfieri, *Gli atomisti*, ed. cit., la acest loc propune = „descrierea sferei cereşti în jurul axei".

[71] După A. Frenkian, *op. cit.*, p. 744, nota 246, aceasta este o lucrare de optică, tratînd despre propagarea razelor de lumină în linie dreaptă și, eventual, despre măsurarea unghiurilor pe care razele le formează cu suprafețele pe care cad.

[72] În limba greacă Πρόγνωσις. Acest titlu s-ar putea referi la una din scrierile de medicină ale lui Democrit, avînd în vedere că printre scrierile hipocratice despre diagnostic se află un Προγνωστικόν, dar s-ar putea referi și la o lucrare de mantică.

[73] Tot o lucrare cu caracter medical, referitoare la oportunitatea unui tratament.

[74] Lucrarea, ale cărei fragmente au fost editate de E. Wellmann, *Die Georgika des Demokritos*, Abh. der Berl. Akad. der Wissensch., Phil. Hist. Klasse, 1921, s-ar putea să nu fie autentică, ci să aparţină lui Bolos-Demokritos din Mendes (vezi nota 5).

[75] Sub acest titlu, în grecește 'Υπομνήματα, sînt cuprinse o serie de lucrări foarte diverse și bănuite a nu fi autentice. Din această cauză ele nici nu au fost inserate în *Tetralogiile* lui Thrasyllos. Vezi nota 50. Cu toate acestea, coincidența dintre titlul *Scrierile sfinte din Babilon* și citatul păstrat de Clemens din Alexandria, *Stromat.* 1, 69 (= B 299), elocvent pentru cunoștințele în materie de texte orientale ale lui Democrit, ne face să presupunem că măcar unele din aceste scrieri pot fi considerate drept autentice.

[76] Meroe: insulă pe Nil, în Etiopia, menționată și de Herodot, *Istorii* II, 29.

[77] În limba greacă Χερνικά; deci, înțelesul ar fi obiecte *fabricate manual*, dacă admitem etimologia acestui cuvînt de la radicalul χείρ = mînă. Iată însă că C. Giangrande, *Ein Wort Demokrits*, „Mnemosyne", XXVII, 1974, pp. 176—178, sugerează o altă etimologie. Adj. χερνικός ar putea fi format de la Χερνά, Χερνή = πενία, „sărăcie" și în acest caz Χερνικὰ Προβλήματα ar însemna: „probleme asupra claselor lipsite de avere", mai ales că în lista lui Diogenes Laërtios acest titlu este așezat după Νομικὰ αἴτια, *Cauze juridice* sau, după traducerea lui Giangrande, *Probleme de sociologie*.

[78] Acest celebru criteriu de judecată al lui Cicero asupra poeziei se referă, după cît reiese din acest citat, la stilul figurat. Comediile vechi grecești, în care personajele întrebuințează stilul cotidian, nu sînt considerate ca ținînd de domeniul poeziei. Este însă puțin probabil ca Cicero să-l fi citit pe Democrit în original.

[79] Sphairos din Bosfor, discipol al lui Zenon și nu al lui Cleanthes, contemporan cu Chrysippos. Vezi Diog. Laërt. VII, 177.

[80] Capelle (*op. cit.*, p. 440) traduce: „⟨a meditat⟩ și în ce măsură lucrurile se deosebesc între ele", raportînd pe διαφέρει la ἅπαντα și nu la οὗτος.

[81] În limba greacă: τί ἦν εἶναι și οὐσία.

[82] Adică Leucippos și Democrit.

[83] Am ales termenul „non-ceva" pentru a traduce termenul grec οὐδέν (μηδέν) opus unui termen artificial creat, δέν, „ceva". Această opoziție este anterioară lui Democrit; cf. Alceu, fr. 23 Diehl = 84 Lobel-Page: καὶ κ'οὐδὲν ἐκ δένος γένοιτο. Ea marchează necesitatea fixării

unor termeni necesari în filosofia fizicalistă. Zeller (ZN, ed. cit., p. 1056) traduce pe δέν în germană tot printr-un termen artificial creat: *Ichts*, prin suprimarea lui N de la *Nichts*; Kirk—Raven (*op. cit.*, 407) traduc pe δέν prin *hing*, suprimînd pe *not* de la *nothing*. Cît despre termenul „spaţiu", τόπος, folosit în acest text în sensul de spaţiu „gol" (κενός), el aparţine vocabularului peripatetic, nu lui Democrit. Iată ce stă scris în această privinţă la Kirk—Raven, PPh 408: „Aristotel ne induce în eroare cînd numeşte vidul „spaţiu" ⟨gol⟩; atomiştii n-aveau idee de corpuri ocupînd un spaţiu şi pentru ei vidul există doar acolo unde nu sînt atomi". Cf. fr. A 45 şi A 49. Vezi în continuare notele 86 şi 18 la Leucippos.

[84] Οὐσίαι (atomii).

[85] Cf. Leucippos, fr. A 7 şi nota 55. Surse tîrzii, cum ar fi, de pildă, Dionysos, episcop de Alexandria, citat de Eusebios, *Praeparatio Evangelica* XIV, 23, 3 (= A 43), susţin că Democrit admitea şi existenţa unor atomi „mari", dacă nu chiar giganţi: μεγίστας τινὰς ἀτόμους ὁ Δ. ὑπέλαβε. Vezi şi Kirk—Raven, PPh 409.

[86] Atomiştii au acordat o deosebită atenţie mişcării materiei şi cauzelor ce o determină, considerînd ca fiind condiţionată de existenţa „vidului". „Atomismul", scrie Guthrie, „este cea mai izbutită încercare de a apăra realitatea lumii fizice de efectele fatale ale eleatismului" (*op. cit.*, p. 389). În *Physica* 213 a, 214 a şi 214 b Aristotel înfăţişează această problemă, ridicată de Democrit, prin comparaţie cu Empedocles şi Anaxagoras care continuau să accepte argumentele eleaţilor despre imposibilitatea existenţei vidului. Vezi Melissos, fr. B 7 (sfîrşitul), vol. I, partea a 2-a, p. 303 şi comentariul respectiv. Concluzia la care ajunge Stagiritul este următoarea: „nu există nici o necesitate care să ceară să existe vid dacă există mişcare" (trad. N. I. Barbu). „Respingerea teoriei vidului din fizica democritică [de către [Aristotel] nu se referă atît la fenomenul *fizic* al vidului", scrie Pavel Apostol (*Introducere* la „*Fizica*" *lui Aristotel*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1966, LXXXVI), „...cî la presupunerea că vidul, constituit în existent de-sine-stătător, poate fi un *principiu* explicativ suficient. *Vidul* pe care-l neagă Aristotel *nu este cel fizic*, ci vidul *ontologic*". Vezi şi Kirk—Raven, PPh. 405—406. În acest pasaj, comentînd pe Aristotel, Simplicius foloseşte verbul στασιάζειν — tradus de noi prin „ciocnire" — pentru a descrie mişcarea atomilor. Sensul verbului este acela de „a produce mişcări", „a se răscula": acest verb intră cu precădere în sfera noţională a cuvintelor care indică o răscoală politică sau socială. Pentru Leucippos (A 6; A 14; A 47) şi Democrit atomii posedă deci această forţă primordială (βία), pe care Ch. Mugler o denumeşte „energia cinetică a atomilor" şi a cărei consecinţă este ciocnirea. Citat la I. Banu, *Studiul istoric*, pp. CLXXVII — CLXXVIII; cf. Guthrie, HGPh, pp. 400—401; Müller—Jürss—Schmidt, *op. cit.*, *Introducere*, pp. 34—35; Kirk—Raven, PPh, pp. 417 - 418; vezi fr. 26 din TEXTE ALESE din Ediţia *Demokrit* de S. I. Luria.

[87] Termenul poate fi tradus şi prin „substanţă". Deoarece am folosit termenul de „substanţă" pentru traducerea termenului grec οὐσία (vezi nota 84) am fost nevoiţi să alegem pentru φύσις termenul „natură". „Natură" unitară, în sensul de „omogenă"; „οὐσίαι verflechten sich derartig ... aber es lässt aus ihnen keinerlei wirkliche Einheit werden", Sambursky, *op. cit.*, p. 158 şi, în continuare: „Der Zusammenschluss der Atome zu einem komplexen Körper verwandelt sie also nicht in ein

einheitliches physikalisches Gebilde sondern jedes Atom bewahrt auch innerhalb der komplexen Einheit seinen individuellen Charakter".

[88] În doctrina sa despre mişcare Aristotel face o distincţie netă între „devenire" (γένεσις), „pieire" (φθορά) şi acele schimbări care atrag după sine modificări cantitative în plus sau în minus (αὔξησις; φθίσις) şi calitative (ἀλλοιώσεις). „Devenirea" şi „pieirea" (distrugerea totală) sînt o problemă de agregare şi separare a atomilor, sau cu alte cuvinte, de compunere şi disoluţie; modificarea cantitativă reprezintă însă o schimbare a ordinii şi a poziţiei lor. Cf. fr. B 138-B 139. Vezi *De gen. et corr.* 315 a 35, b 6. Pentru modul în care Aristotel concepea mişcarea, Pavel Apostol, *op. cit.*, pp. LXXXIV — LXXXV. W. Schmid, GGL, p. 255.

[89] Această explicaţie aparţine lui Aristotel care, în scrierile sale numind adesea atomii şi „elemente" (στοιχεῖα), pare să se fi inspirat, cînd foloseşte termenii de σχῆμα, θέσις şi τάξις din felul cum sînt figurate, aşezate şi alăturate literele alfabetului grec. Cf. *Metafizica* I, 4, 985 b 4: „A se deosebeşte de N prin configuraţie, AN de NA prin poziţie iar I—I (iota aşezat orizontal) de H *(eta)* prin ordine". Vezi Müller — Jürss — Schmidt, *op. cit.*, *Introducere*, p. 33. Termenul σχῆμα (configuraţie) subliniază varietatea înfăţişării atomilor; Guthrie, HGPh, p. 396, nota 3 şi Kirk — Raven, PPh, p. 409: cf. S. Sambursky, *op. cit.*, p. 151; vezi fr. A 6 la Leucippos şi notele la acest fragment.

[90] Vezi mai departe fr. A 128, A 165 şi fr. B 164.

[91] În text φύσις. S. I. Luria, *Demokrit*, ed. cit., p. 462, nr. 196 a: φύσις = αἱ ἄτομοι, deci: „fără a-şi schimba structura atomilor".

[92] Cf. Platon, *Legile* 888 E. După Fritz Jürss, *Die materielle und naturgesetzliche Einheit des Kosmos in der antiken Philosophie*, „Philologus", CXVIII, 1979, pp. 183—192, viziunea lui Anaximandros asupra unităţii unui kosmos material, guvernat de anumite legi, atinge un grad superior de realizare în imaginea ulterioară despre kosmos, datorită lui Leucippos şi lui Democrit. Cf. Leucippos, fr. A 1 şi nota 37 la Leucippos, redactată de C. Georgescu. Cu toate acestea, arăta Jürss, în ciuda unor încercări ale lui Platon, în filosofia antică nu s-a ajuns la stabilirea unei relaţii propriu-zise între observaţia empirică şi teoria matematică; această relaţie găsise o expresie doar în ontologia pythagorică. La rîndul său, comentînd acest fragment S. Sambursky, *op. cit.*, pp. 149—150, scoate în evidenţă următoarele două idei fundamentale cu privire la concepţia lui Democrit despre kosmos; 1. la Democrit conceptul de infinit se extinde şi la spaţiu, nu numai la materie, ca la atomiştii ionieni (vezi, de pildă, fr. A 43); 2. în acest spaţiu infinit nu există concentrări de materie limitate, idee preluată şi de teoriile moderne ale astrofizicii.

[93] Textul nesigur şi traducerea, la rîndul ei, incertă. Cf. Leucippos, fr. A 1 şi nota 9. Iată interpretarea lui Guthrie, HGPh, p. 412, nota 2, care citează traducerea lui Bailey, *Greek Atomists*, „as the sun's circle increased in size each of them was brought into being by a separate foundation of the world", prin „circle" înţelegîndu-se „orbita", nu „circumferinţa" astrului. Luna şi Soarele se mişcau pe orbite mai mici decît cele actuale. Cînd orbita soarelui s-a lărgit, corpul ceresc a venit în contact cu atomii focului şi s-a aprins: Jürss — Müller — Schmidt, GrA, ed. cit., p. 150, traduc: „Beide Gestirne seien ursprünglich durch einen besonderen [Subs-

tanz] — Überschuss (conj. ὑπερβολή) der Welt entstanden, später aber, als der Kreis um die Sonne sich vergrösserte, sei in ihm das Feuer zurükgeblieben", prin „Kreis" înțelegîndu-se „circumferința". Zeller, ZN, p. 1106, consideră că Soarele și Luna au constituit centre de formare a unor lumi independente, punct de vedere adoptat în traducerea Capelle, p. 415: „Es sei nämlich jeder dieser beiden Weltkörper noch früher entstanden, bei eigener Grundlegung einer Welt; als sich aber später der Kreis um die Sonne vergrösserte, sei in ihm das Feuer eingeschlossen worden"; aceeași traducere și interpretare la Sambursky, *op. cit.*, p. 330.

[94] Guthrie, HGPh, pp. 405—406, caracterizează această concepție drept o viziune cosmogonică de un modernism tulburător. Ciclul timpului este negat. Cf. Lucretius V, 235—246. Să se observe — menționează Guthrie — detașarea de orice concepție teologică și animistă. În același sens, Jula Kerschensteiner, *Kosmos*, p. 166, nota 2; cf. Kirk—Raven, PPh, p. 412 și p. 413, nota 6. Ideea unei pluralități a lumilor, fie coexistente fie succesive în timp, este specifică physiologilor ionieni. Democrit vine cu un corectiv: nu toate lumile sînt sau vor fi la fel; vezi în continuare nota 159: procesul de creație cosmică nu poate fi identic. Cf. fr. 27 din TEXTE ALESE din ediția *Demokrit* de S. I. Luria. Deosebirea față de gîndirea physiologilor ionieni este frapantă. Cf. Anaximandros, fr. A 17 (vol. I, partea I, p. 176).

[95] „Părți", gr. μόρια = atomi. În rîndurile precedente acestui fragment Aristotel face o comparație între Anaxagoras și Democrit, referindu-se la concepția acestor filosofi despre infinitatea elementelor: „cei care susțin, ca Anaxagoras și Democrit infinitatea elementelor"; „cei ce susțin ca Anaxagoras și Democrit că elementele sînt infinite [ca număr], unul, susținînd că există homoiomerii, iar celălalt o panspermie [σπέρματα, «atomii», considerați de Aristotel a fi semințe ale lucrurilor]", a configurațiilor (τῶν σχημάτων) multiple, „afirmă că există un infinit continuu prin contact" (trad. N. I. Barbu). Despre noțiunea de „infinit continuu" la Aristotel, Pavel Apostol, *op. cit.*, pp. LXXXVI—LXXXVII. Repartizarea „atomilor" în cele patru elemente tradiționale n-are legătură cu „configurația" lor (σχῆμα). Elementele sînt „panspermii", cuprinzînd toate „configurațiile"; iată și comentariul lui Sambursky, *op. cit.*, p. 586: „credința fermă că aspectele lumii fizicale în continuă prefacere păstrează un echilibru a izvorît din propensiunea grecilor pentru proporții și din iubirea lor pentru armonie".

[96] Pentru mișcare, așa cum s-a arătat la nota 86, Leucippos și Democrit nu considerau că este nevoie de o cauză sau de o forță exterioară. Drept „cauză" pentru direcția mișcării, pentru cursul urmat, se folosesc termeni ca τύχη, ἀνάγκη și chiar αὐτόματον (o singură dată, într-un context cu conținut etic, fr. A 182). În același sens, Sambursky, *op. cit.*, p. 330; cf. în continuare fr. 26 din TEXTE ALESE din ediția *Demokrit*, S. I. Luria.

[97] Vezi mai departe fr. A 47 și Ion Banu, *Studiul istoric*, p. CLXXIV.

[98] S. I. Luria, *Demokrit*, ed. cit., p. 471, consideră această explicație drept „absurdă".

[99] Fr. Engels, în *Dialectica naturii*, trad. în limba română, Ed. Politică, 1954, p. 29, a observat că Democrit, alături de mărimea și configurația atomilor nu menționează și greutatea lor, dar ea este implicită atunci cînd filosoful vorbind despre „aglomerările de atomi

recunoaște că acestea au o greutate proporțională cu mărimea atomilor". Cf. fr. A 60. Aristotel, *De gen. et corr.* A 8, 326 a 9: „Democrit spune că fiecare din corpurile indivizibile (atomi) este cu atît mai greu cu cît depășește ⟨mărimea⟩ altui atom" (βαρύτερον κατὰ τὴν ὑπεροχήν). Vezi în continuare fr. A 61. Relativ la această problemă, Ion Banu, *Studiul istoric*, p. CLXXV; cf. Kirk—Raven, PPh, p. 415: ce înseamnă „greutate" la Democrit? „weight means a tendency to move consistently in a certain direction, what we call «downwards» and a resistance to «upward» movement. There is no need to think of it a essential to all body ... (cf. Burnet, EGPh 342 și urm.). It appears that the concept of absolute weight ... dit not occur to early physicists". Vezi în continuare nota 244.

100 Capelle, p. 407, nota 3: τὰ ναστά înseamnă atomi compacți, masivi, fără nici o întrerupere a massei solide.

101 „Nu au greutate" ... în sensul opiniei de mai tîrziu a lui Epicur.

102 O asemenea afirmație este lipsită de sens. Relativ la concepția despre un singur atom cosmic, imens, silențios, invizibil, Charles Mugler, *L'invisibilité des atomes. À propos d'un passage d'Aristote*, 397—403 (*De gen. et corr.* 325—330), „Revue des Études Grecques", 1963, p. 397; S. I. Luria, *Demokrit*, p. 474, nr. 207, vede aici o manifestare a polemicii Epicur—Democrit. Cf. Epicur, *Epist. către Herodot*, la Diog. Laërt. X, 55 și Lucretius, *De Natura Rerum* II, 496—499.

103 Kirk—Raven, PPh, p. 418, interpretează termenul παλμός prin „vibrație", susținînd că aici Aëtius împrumută lui Democrit un concept epicureic. Epicur folosește cuvîntul atunci cînd se referă la „vibrația" atomilor într-un anumit complex. Noi am urmat interpretarea lui Capelle, *op. cit.*, p. 403: *Schuss, Stoss*.

104 Cf. Aristotel. *De sensu* 6, 445 b 18; De *gen. et corr.* I, 8, 325 a 5 și Epicur, *Epistola către Herodot*, la Diog. Laërt. X, 56. Dacă materia s-ar divide la infinit, ar dispărea. Există deci o deosebire între infinitesimalele materiale și cele matematice în concepția lui Democrit, după cum rezultă din fr. A 48 b; S. Sambursky, *op. cit.*, p. 157.

105 În limba greacă ἀπορία. Anticipînd, Aristotel afirmă de pe acum că acest mod de a pune chestiunea duce la o aporie (impas, situație fără ieșire), (I. B.).

106 S. I. Luria, *Demokrit*, ed. cit., p. 441, atrage atenția că aici este o hendiadă: „unui corp și a unei mărimi" = „mărimea unui corp".

107 În limba greacă „πανтῇ", literal, „în totalitate", dar, cum rezultă din context, Aristotel are în vedere atît diviziunea unui lucru în toate părțile sale cît și diviziunea lui „fără știrbire", adică exhaustiv, la „infinit". Am preferat deci versiunea: „în mod integral" (I. B.).

108 Argumentarea ce urmează e probabil analogă cu aceea prin care eleații — Zenon îndeosebi — contestau putința divizibilității care, odată admisă, trebuia prezumată drept o divizibilitate la infinit (I.B.). Cf. Melissos A 8 (vol. I, partea a 2-a, p. 299).

109 În sensul că, după interpretarea lui J. Tricot (*De la génération et de la corruption*, Paris, Vrin, 1934, nota 2, p. 14 și nota 5, pp. 14—15) posibilitatea diviziunii integrale a unui corp nu constituie o consecință incompatibilă cu esența lui. Prin urmare, argumentul incompatibilității este neoperant și Aristotel nu va recurge la el (I.B.).

[110] Adică prin dihotomie progresivă (la infinit) (I.B.). Cf. Aristotel, *Fizica* VI, 9, 239 b 22. Vezi și S. I. Luria, *Demokrit*, ed. cit., pp. 442–443.

[111] În sensul: dacă s-ar admite existența unui infinit potențial; Pavel Apostol, studiul citat, p. LXXXVII.

[112] Dacă la capătul unei diviziuni considerate integrală rezultă o „mărime", atunci aceasta este în continuare divizibilă și în acest caz diviziunea nu a avut un caracter integral (I.B.).

[113] Carl Prantl (*Entstehen und Vergehen*, Leipzig, K. F. Koehler, 1935, nota 13, p. 489) face în această chestiune următoarea remarcă: dacă prin fărîmițare „acele părticele ca de rumeguș ar fi de genul formei sau al coerenței dintre părțile lucrului, atunci s-ar ajunge din nou la situația imposibilă a unui corp alcătuit din ceva incorporal". Aristotel, observăm noi, emite supoziția unei *forme* care, în ipoteza sa, ar fi luată *separat* de materie, așadar de orice corporalitate. Numai că noțiunea de *formă*, așa cum apare în comentariul lui Aristotel, este proprie cugetării acestuia, deci cu desăvîrșire străină de sistemul lui Democrit; comentariul este introdus, neîndoielnic, pentru a conduce spre conceptul aristotelic al divizibilității, diferit de cel democritic (I.B.). Vezi și S. I. Luria, *Demokrit*, ed. cit., p. 443, nota 11 la nr. 105, explicația matematică a expresiei οὐδὲν μεῖζον τὸ πᾶν: „Luăm linia ABC care se împarte în două linii AB_0 și B^0C. Punctele B_0 și B^0C vin în contact. În acest caz $AB_0 + B^0C$ devine ceva mai lung decît ABC. Dacă însă B se confundă cu sfîrșitul lui AB și cu începutul lui BC segmentele sînt egale". Vezi Aristotel, *Fizica* VIII, 8, 263 a 23.

[114] Cf. Aristotel, *Metafizica* VI, 2, 1028 b 16; XIV, 3, 1090 b 5.

[115] Dar, așa cum afirmă mai departe Aristotel, această concluzie este tot atît de vulnerabilă ca și aceea care i se opune. Vezi *Fizica* VI, 1, 231 a. Soluția ar consta, crede Aristotel, în a admite că divizibilitatea *integrală* a unui corp rămîne doar în potență; în act, un corp nu e integral divizibil (I.B.). Vezi și părerea lui Sambursky, citată la nota 104.

[116] Presupunînd că punctele se mișcă ele nu apar ca o linie; Aristotel, *De anima* I, 4, 409 a 4; cf. Sextus Empiricus, *Adv. math.* VII, 99. Democrit era împotriva acestei teze. Sextus, cînd o expune, îl citează pe Democrit.

[117] Vezi Zeller (ZN) I, ed. cit., p. 105 care admite pentru această afirmație autenticitatea gîndirii lui Democrit.

[118] Sau după o „normă general umană"; sau după o „valoare convențională". Despre interpretarea lui I. Banu asupra cuplului de termeni νόμῳ — ἐτεῇ, vezi mai departe nota 306.

[119] Raportat la noi.

[120] Adică un substantiv; Horst Steckel, *op. cit.*, p. 201 atrage atenția că o astfel de deosebire în materie de teorie a cunoașterii nu poate fi decît o moștenire eleată. Vezi mai departe nota 306.

[121] „Nici un atom". Aici este vorba despre aspectul primar al realității care nu poate fi cunoscut prin aprehensiune senzorială. Ceea ce cunoaștem prin simțuri sînt doar aparențe secundare, convențional denumite „cald", „rece", „sus", „jos". Kirk—Raven, PPh, pp. 423–424. Vezi I. Banu, *Studiul istoric*, vol. I, p. CLXXXIX și, în continuare, nota 320.

[122] Adică independentă.

[123] Pasajul în ghilimele este un citat dintr-un autor necunoscut.

[124] Filosof epicureu. Diog. Laërt. X, 14, 25.

[125] Vezi vol. I, partea a 2-a, p. 624.

[126] Cf. *Academica Priora* II, 40, 125. În fragmentele rămase de la Leucippos și Democrit termenul nu apare. ZN, *op. cit.*, p. 1058, nota 3. Genul feminin al substantivului ἄτομος sugerează că la început a existat sintagma ἄτομος οὐσία: „substanță indivizibilă". Vezi însă și nota următoare. Spre deosebire de Anaxagoras care admitea divizibilitatea materiei la infinit, atomiștii au postulat indivizibilitatea particulelor materiale. În felul acesta ei au creat o bază pentru explicațiile pe care le dau despre formarea materiei prin agregarea atomilor (cu forme diferite, dar indivizibili). Democrit, față de Leucippos, recunoaște atomilor o calitate în plus: sînt perfect compacți, πλήρεις, fără „goluri". Jürss—Müller—Schmidt, *op. cit.*, *Introd.*, pp. 31—32; S. I. Luria, *Demokrit*, p. 63, nr. 196—199. Vezi anterior nota 100.

[127] Cf. fr. B 167. Faptul că atît Democrit cît și Platon numesc realitățile ultime, imperceptibile, ἰδέαι, a fost mult comentat. Adevărul este că amîndoi acești gînditori se folosesc de unele teorii pythagoreice în chip diferit, deși noțiunea de „regularitate geometrică" lipsește și la atomiști, și la Platon. Guthrie, *op. cit.*, p. 395, nota 2. Aceeași caracterizare este dată de Anaxagoras „semințelor" (σπέρματα). Vezi Anaxagoras, fr. B 4 (vol. I, partea a 2-a, p. 594): „toate se află în toate"; cf. Aristotel, *Phys.* 203 a 22 și *De gen. et corr.* 315 b 7. V. E. Alfieri însă, *Atomos — Idea, l'origine del concetto del atomo nel pensiero greco*, Florența, 1953, p. 52 și urm. este de părere că acest concept trebuie definit în opoziție cu cel de „vid" (κενόν). „Golul", „Vidul" nu poate avea o „formă". În cazul acesta ἰδέαι se cuvin corelate cu ceea ce Democrit definește prin δέν (vezi nota 83) și prin ἐτεῇ (vezi nota 306). În consecință, Alfieri este de părere că genul feminin al substantivului a fost determinat de sintagma ἡ ἄτομος ἰδέα, și nu de ἡ ἄτομος οὐσία, cum a propus Zeller.

[128] Cf. Aristotel, *Metafizica* XII, 1, 1069 b.

[129] De vreme ce atomii și vidul sînt eterne, este evident că și mișcarea este eternă. Acest postulat infirmă teza eleaților despre un „început" al mișcării ca aparență sensibilă, Kirk—Raven, PPh, p. 417. Este însă posibil ca Simplicius să nu fi interpretat exact gîndirea lui Aristotel de vreme ce introduce noțiunea de „pondere" (greutate) în explicațiile pe care le dă asupra mișcării primare a „atomilor"; corectarea: „de fapt, ei spun că ele se agită" este binevenită; verbul grec περιπαλάσσεσθαι prin care este redată în text ideea de mișcare este însă o emendație a lui H. Diels. Manuscrisele au περιπαλαίσεσθαι, care înseamnă mai degrabă „a pluti liber în gol", fără direcție definită. Acesta este sensul lui περιπαλασσεσθαι pe care Guthrie, *op. cit.*, p. 403, nota 3 este înclinat să-l accepte: „Motion was to be accepted as an inherent and eternal characteristic of matter when unimpeded by any obstacle. It was a confused and irregular motion in all direction". *Ibidem*, p. 404. Iată însă că J. B. Mc. Diarmid, în articolul *Phantoms in Democritean Terminology*, „Hermes" (86), 1958, pp. 291—298, nu este de acord nici cu termenul περιπαλασσεσθαι, transmis de ms., nici cu cel ales de Diels în emendația sa, περιπαλάσσασθαι. Acest din urmă termen, argumentează Mc. Diarmid (p. 295), nu se mai află în nici un alt manuscris al textelor referitoare la Democrit. După părerea sa, emendația cea mai potrivită aici, ținînd seama de textele doxografice, ar trebui să fie περιπλέκεσθαι, deci: „că ele se agregă".

[130] Vezi mai sus nota 88.

[131] Vezi mai sus nota 99 şi ZN, *vol. cit.*, p. 1067, nota 1.

[132] În limba greacă: 'αλλὰ καὶ τὸ στερεὸν ἔλαττον. Relativ la terminologia folosită în acest loc de Aristotel, S. Sambursky, *op. cit.*, p. 166 şi urm. Vezi în continuare nota 244.

[133] Întrucît au o massă identică, lipsită de orice altă însuşire şi perfect compactă, fără discontinuitate; Capelle, *loc. cit.*, la nota 100.

[134] În sensul că se îngrămădesc şi formează depozite. Vezi fr. A 1 (= Diog. Laërt. IX, 34) la Leucippos.

[135] Prin cuvintele „părţi" (μόρια) şi „corpuri" (σώματα) se înţelege „atomii". S. I. Luria, *op. cit.*, p. 493, citează în această privinţă părerea lui Galileo Galilei despre Democrit (*Opere, ed. rusă*, vol. IV, p. 129), considerat drept părintele hidrostaticii.

[136] În greceşte, μαλακῶς: „fără forţă de convingere".

[137] În limba greacă: τὸ ποιοῦν *(agens)* şi τὸ πάσχον *(patiens)*, semnificînd categoriile „activ" şi „pasiv".

[138] Probabil aceasta este o interpretare proprie lui Aristotel care totuşi pleacă de la o trăsătură fundamentală a atomului: materia „pasivă" nu exclude forţa „activă" pe care o presupune, indiferent care ar fi ea; Guthrie, HGPh, p. 409; Jula Kerschensteiner, *op. cit.*, p. 162: „între activ şi pasiv nu este nici o diferenţă. Totul se petrece prin influenţare reciprocă şi identică". Guthrie atrage atenţia că Aristotel consideră această doctrină specifică lui Democrit fără să se refere la Empedocles sau la Anaxagoras. De ce? Fiindcă la Democrit, argumentează Guthrie, nu este vorba despre un *agens* sau un *patiens* propriu-zis, ci: „totul se petrece prin influenţa mutuală a similelor, excluzînd posibilitatea intervenţiei unui agent extern, *Philia, Neikos, Nous* etc." Vezi şi interpretarea lui Ion Banu, *Studiul istoric*, vol. I, partea 1, pp. CLXXX–CLXXXI.

[139] Juxtapunere.

[140] Vezi mai departe fr. B 6, 7, 8 şi 9 şi notele 305–313. Cf. Epicur, *Epistola I*, Diog. Laërt. X, 54 şi notele 185–186, redactate de A. Frenkian în ediţia citată.

[141] În mod superficial, Cicero, comentînd noţiunea de „soartă" *(fatum)* trage un semn de egalitate între concepţiile filosofice despre soartă ale lui Democrit, Heraclit, Empedocles etc., ceea ce este cu totul inexact. Democrit, de pildă, n-a crezut niciodată în fatalitate. Vezi mai departe fr. A 68.

[142] A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1906, p. 164, interpretează pe τὸ αὐτόματον prin „necesitate naturală". Vezi I. Banu, *Studiul istoric*, vol. I, 1, p. CLXXX. Iată ce scrie Jula Kerschensteiner în *Kosmos*, *op. cit.*, p. 162: „pentru Aristotel, un nex cauzal pur, fără o cauză primordială teleologică nu putea fi de ajuns. Cf. A 36. Pentru el, un asemenea nex nu poate însemna altceva decît „hazard" şi „spontan" ... p. 163: „numai aşa se explică aparenta contradicţie între *Phys.* 195 b 36 (= fr. A 68): «unii stau la îndoială ...» şi *Phys.* 196 a 24: «sînt unii filosofi care ...»"

[143] Eudemos din Rhodos, discipolul lui Aristotel. Autor al unei istorii a ştiinţelor.

[144] *Nous*: la Anaxagoras.

[145] Cf. Epicur, *Epist.* I, la Diog. Laërt. X, 74 şi Lucret. I, 159–

160. Este posibil ca Aristotel în acest pasaj să se refere la opoziția dintre lumea vegetală și cea animală.

[146] Atomiștii n-au încercat să facă o analiză matematică sau filosofică a timpului, pe care-l consideră etern, ca și mișcarea. Vezi mai departe fr. A 82. Admițind infinitatea timpului, ei neagă implicit reîntoarcerea ciclică. V. G. Alfieri, *Atomosidea, op. cit.*, pp. 78—80. Cf. Epicur, *Epist.* I, Diog. Laërt. X, 72 și notele 208 și 215, redactate de A. Frenkian în ediția citată.

[147] Vezi S. I. Luria, *Demokrit*, ed. cit., p. 460, notele 232 și 233 despre aceste controverse; de asemenea fr. A 61.

[148] *Nous.*

[149] Cicero, ca și în alte locuri, denaturează gîndirea lui Democrit.

[150] Cometele.

[151] Această aserțiune a lui Sextus vine în contradicție cu însemnările lui Aëtius și Tertullian (fr. A 74) care ne informează despre teza lui Democrit asupra existenței zeilor sub forma unor aglomerări ale focului. Vezi însă I. Banu, *Studiul istoric*, vol. I, 1, pp. CXCIV—CXCV.

[152] Intențiile.

[153] Emoții.

[154] Acest fragment din *Quaest. conv.* a lui Plutarh a fost comentat de Peter J. Bicknell în articolul *Democritus theory of precognition*, „Revue des Études Grecques", 1969, pp. 318—326. Bicknell constată că la Democrit cunoașterea viitorului este exclusă din considerațiile pe care le-a făcut relativ la percepții și la cunoaștere. Totuși, observă Bicknell (p. 325) în cazul cînd mulajele (εἴδωλα) sînt alcătuite din atomii foarte fini ai sufletului, respectiv ai gîndirii, care emană de la A spre B, mișcarea sufletească (hotărîri, intenție, sentiment) poate fi percepută de cel spre care se îndreaptă, constituind astfel o πρόνοια, o premoniție pentru receptor. Cît despre „porii" prin care pătrund mulajele în corpul omenesc să se observe că Plutarh folosește un termen preluat de la Empedocles, „mulaje", „imagini".

[155] Plutarh se referă aici la listele de cetățeni din Egina (în Achaia, pe țărmul sudic al Golfului de Corint) și din Megara, oraș care se află între Atena și Corint. Textul grec ascunde o aluzie la un oracol pythic despre megarieni, oracol păstrat într-o scholie la una din piesele din Corpus-ul theocritean (*Scholia Vetera in Theocritum*, piesa XIV), în care cetățenii Megarei erau luați în derîdere. Oracolul a devenit proverb (informație transmisă de Constant Georgescu).

[156] Xenocrates, după moartea lui Speusippos (cca 338 î.e.n.) a devenit conducătorul Academiei, în fruntea căreia s-a aflat pînă spre 315 î.e.n. A încercat să creeze un sistem filosofic original, îmbinînd învățăturile lui Platon cu elemente preluate din școala peripatetică.

[157] Guthrie, *op. cit.*, p. 478, citînd textul din Cicero, *De natura deorum* I, 12, 29 care se găsește la A 74, atrage atenție că la Democrit, mai bine zis în textele referitoare la problema simulacrelor (mulajelor) de ordin „divin", nu reiese prea clar dacă ele însele sînt „divine" (zei, daimoni), cum susține mai sus Hermippos, sau emană de la zei (sau de la daimoni). Modul cum Democrit a conciliat ființa zeilor cu teoria atomistă nu este lămurit. Este posibil ca însuși Democrit să fi șovăit în această privință dar, oricum ar sta lucrurile, este sigur că în concepția sa orice fenomen natural n-are nimic de-a face cu zeii. Vezi, de pildă, fr. B 234 și nota 214.

[158] Straton, sec. III î.e.n., originar din Lampsakos, în Troada (Asia Mică) a fost un filosof peripatetician, discipol al lui Teofrast, după moartea căruia a condus școala.

[159] S. I. Luria, *Demokrit*, ed. cit., p. 425, consideră această informație de o importanță covîrșitoare pentru apropierile care se pot face între sistemul cosmogonic al lui Democrit și teoriile moderne asupra evoluției cosmosului. Cît privește „identitatea" lumilor ca „formă" (εἶδος), Luria citează un text din *Metafizica* lui Aristotel, și anume IV, 6, în care se lămurește diferența dintre εἶδος și ἀριθμός. Unul și același lucru, din punct de vedere al numelui care-l semnifică (semnificantul) poate fi multiplu, de pildă, numele „rochie"; ca lucru în sine însă, nu poate fi decît unul singur; dacă se ia în considerare „numărul", în sens de „număr al atomilor", agregați în mereu noi combinații, se înțelege că „numărul" nu poate fi niciodată identic cu alt „număr". Cf. Leucippos A 1.

[160] Vezi Ion Banu, *Studiul istoric*, vol. I, pp. CLXXIX–CLXXX.

[161] Vezi mai sus fr. A 40. Hippolytos, *Refutationes* I, 13, 2: „pieirea unei lumi poate să provină și dintr-o ciocnire cu o alta". Cf. Leucippos, fr. A 1. La Epicur (Diog. Laërt X, 45), formarea și pieirea lumilor este explicată prin fluxurile de atomi. Cf. Lucretius II, 1105. Problema este discutată pe larg de J. Kerschensteiner, *Kosmos*, ed. cit., p. 167.

[162] Anaximandros nu distingea încă planetele de stele. Anaximenes însă, probabil, le cunoștea. Așa cum arată W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg, 1962, pp. 71–72; p. 93, ordinea planetelor în conformitate cu depărtarea orbitelor de Pămînt a fost stabilită în cercuri pythagoreice, lucru confirmat de Eudemos. Vezi și Parmenides, fr. A 40.

[163] Această remarcă despre falsa impresie a deplasării rapide a Lunii se bizuie pe principiul relativității și merită a fi reținută. Cf. Metrodoros din Chios, fr. A 18. Metrodoros l-a urmat pe Democrit, nu pe Lucretius. S. I. Luria, *Demokrit*, ed. cit., p. 499.

[164] Cf. Parmenides, fr. A 42 și nota 29 la acest fragment (vol. I, partea a 2-a, p. 226). Vezi și Guthrie, *op. cit.*, p. 421, nota 3.

[165] S. I. Luria, *Demokrit*, ed. citată, p. 503, comentează acest pasaj din Aristotel atrăgînd atenția că, întocmai ca la Anaxagoras și Leucippos, Soarele este așezat sub nivelul la care se găsesc stelele. Vezi mai sus fr. A 86.

[166] Adică Saturn, Iupiter, Luceafărul (Venus), Marte și Mercur. Să se observe că la Democrit nu există nici o influență pythagorică contemporană cu privire la corpurile cerești. Atît pentru Pythagoras cît și pentru Alkmaion corpurile cerești erau divine.

[167] Atomi de configurație diferită.

[168] În limba greacă: τὰ γεννητικὰ τοῦ πυρός, „cele ce dau naștere focului". Bailey, GA, traduce prin „fire producing particles". În realitate este vorba despre „atomii" focului.

[169] În limba greacă: πυκνάρμονα, adică „strîns unite" dar și „potrivindu-se perfect unele cu altele". Bailey traduce: „close fitted". Vezi și S. I. Luria, *Demokrit*, ed. cit., p. 502.

[170] Cf. Lucretius II, 382–383 și Epicur, *Epist.* II, la Diog. Laërt. X, 101. De asemenea, vezi explicația lui Anaxagoras, fr. A 84 (vol. I,

partea a 2-a, p. 583) despre căderea fulgerului pe care-l consideră o parte din focul etern aflată în partea superioară a etherului.

[171] Şi pentru Anaxagoras vîntul are o cauză materială, fr. A 86 a (loc. cit., p. 584). Este posibil ca Democrit să fi încercat o adaptare a atomismului la teoriile materialiste mai vechi despre schimbările atmosferice.

[172] Spre deosebire de Leucippos care rămîne la imaginea „tobei" pentru forma Pămîntului (fr. A 1 şi A 26) Aëtius dă aici informaţia că în viziunea lui Democrit Pămîntul ar avea forma unui disc sau a unui corp oblong concav. Aristotel însă, în *De caelo* II, 520, 28, susţine că şi Democrit (confundîndu-l probabil cu Leucippos) adoptă pentru Pămînt forma „tobei" (σχῆμα τυμπανοειδῆ ⟨ἔχει⟩. Vezi vol. I, partea a 2-a, Anaxagoras, fr. A 88, p. 585).

[173] Prin acumulare de materie. Cf. Leucippos, fr. A 1 (= Diog. Laërt, IX, 30—33) şi nota 25 la Leucippos.

[174] Fr. A 94, 95 şi 96 despre formarea Pămîntului sînt legate de procesul cosmogonic aşa cum a fost el întrevăzut de atomişti. Horst Steckel, *art. cit.*, 215. Relativ la înclinarea axei Pămîntului, în cercetarea modernă s-au dat diferite explicaţii. Leucippos A 27 se gîndea la existenţa unei structuri mai laxe a materiei în părţile sudice, datorită căldurii pronunţate. Cum la Leucippos Pămîntul este închipuit ca un cilindru turtit, trebuie să ne închipuim această diferenţă între nord şi sud marcînd fîşii, sub formă de zone. La Democrit însă forma Pămîntului este asemănătoare cu aceea a unei farfurii rotundă sau alungită ; în consecinţă, S. I. Luria *Demokrit*, ed. cit., p. 504, propune ca explicaţie pentru înclinarea Pămîntului pe elipsă faptul că centrul acestui corp ceresc este gol (vezi mai sus A 94), ceea ce îl determină să se încline în direcţia centrului Universului spre care îl atrage mişcarea de rotaţie a întregului Univers (vîrtejul cosmic). J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, ed. cit., propune însă o altă soluţie : deoarece în părţile sudului atmosfera este mult mai caldă, Pămîntul în formare a întîmpinat o rezistenţă oarecum slabă faţă de nord ; a urmat apoi înclinarea axei admisă atît de Leucippos cît şi de Democrit. H. Steckel, *loc. cit.*, face o apropiere între teoria lui Democrit despre înclinarea axei Pămîntului şi cea a lui Oinopides. Vezi şi K. v. Fritz, RE XVII, p. 2264.

[175] Anterior, Aristotel expusese teoria despre cutremure la Anaximenes (vezi fr. A 21, vol. I, partea 1, p. 191) şi Anaxagoras (vezi fr. A 89, vol. I, partea a 2-a, p. 585). Este evident că aici el face o legătură directă între aceşti predecesori şi Democrit.

[176] Aristotel omite însă să-l citeze pe Epicur, a cărui părere despre cutremure este expusă în Epistola II la Diogenes Laërtios X, 105.

[177] În conformitate cu teoria despre forma Pămîntului, expusă de Aëtius, fr. A 94. Să se observe că, în general, meteorologia şi explicarea seismelor în doctrina lui Democrit sînt legate de teoria sa cosmogonică.

[178] Şi Anaximenes explica cutremurele de pămînt prin infiltrarea apei, îndeosebi cînd solul este foarte uscat, fr. A 21. Cf. Anaximandros, fr. A 28 ; Epicur, *Epist. II* (la Diog. Laërt. X, 105) şi Metrodoros, fr. A 21.

[179] Problema revărsării apelor Nilului a fost mult dezbătută în cercurile physiologilor din secolele VII—V. Cauzele acestui fenomen au fost căutate atît în regiunile nordice ale Egiptului cît şi în cele sudice. Thales,

după o informaţie din Herodot II, 20 (cf. Aëtius IV, 1) considera că vînturile etesiene, care bat dinspre nord în timpul verii, împiedică revărsarea apelor marelui fluviu în Mediterana, provocînd inundaţiile. Vezi *Thales*, fr. A 16. Democrit modifică întrucîtva teoria. După părerea sa, vînturile etesiene mînă spre sud norii ridicaţi din evaporarea apelor în ţinuturile nordice, provocînd în sud ploi torenţiale care contribuie la creşterea apelor. Dimpotrivă, Anaxagoras, fr. A 91 explica fenomenul drept urmarea topirii zăpezilor din Etiopia, apropiindu-se întrucîtva de adevăr. Au rămas fragmente şi dintr-un mic tratat aristotelician intitulat *Despre creşterea Nilului*. V. Rose, fr. 246–248, inspirat, pe cît se crede, din Democrit. Cf. Lucretius NR, VI, 729–731 şi Diodor I, 39: „Abderitul pretinde că zăpezile nu provin din regiunile sudice, aşa cum susţin Euripide şi Anaxagoras (A 91), ci din cele nordice, ceea ce este un lucru evident pentru toţi, etc.".

[180] Probabil Etiopia, nu Egiptul.

[181] Greşeală a copistului sau chiar a scholiastului: „mările nordice".

[182] Întregirile la acest papirus aparţin lui H. Diels.

[183] Cf. Aristotel, *Meteor.* II, 2, 356 b 13: „unii spun că principala cauză a formării pămîntului ar fi sărătura din apa mării". Vezi S. I. Luria, *Demokrit*, p. 501, nota la acest fragment. Luria îl citează pe Aëtius III, 16, 5 unde este vorba despre păreri similare la Anaxagoras şi Metrodoros.

[184] Ideea fusese formulată încă de Empedocles, fr. B 109. În lucrarea sa *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden, 1965, C. W. Müller a cules şi comentat toate pasajele filosofilor presocratici care abordează această temă. Cf. fr. A 128; A 135 şi B 164.

[185] O plantă foarte căutată în antichitate pentru calităţile ei nutritive şi farmaceutice, cultivată in nordul Africii.

[186] Adică din conglomerate de atomi, supuse unor veşnice mutaţii.

[187] Fragmentul nu are o încheiere. Este probabil că ultimele rînduri reprezintă o copie a unui pasaj din Teofrast, aparţinînd unei lucrări referitoare la apele dulci şi sărate ale pămîntului.

[188] Cf. Anaximandros, fr. A 27: „aceasta face ca marea să scadă treptat, ... pentru ca in cele din urmă să sece definitiv" etc.

[189] Aristotel critică ceea ce i se pare o contradicţie la Democrit: „Universul este veşnic", deoarece atomii şi vidul sînt veşnice, dar marea „a apărut şi este sortită să dispară".

[190] În sensul că sînt rezultatul mişcării unora şi aceloraşi configuraţii (atomi). Vezi mai departe fr. A 105 şi nota 198.

[191] Acest vers nu a fost păstrat în ediţiile *Iliadei* care au provenit din antichitate.

[192] Guthrie, *op. cit.*, p. 431 atrage atenţia că Democrit nu identifică atomii focului cu cei ai sufletului. El susţine doar, aşa cum rezultă din fr. A 102, că atît focul cît şi sufletul au atomi sferici, extrem de fini.

[193] În text δύναμις, deci „potenţa" focului. Viaţa este asociată cu căldura focului.

[194] Ideea a fost preluată de Platon care, deşi are o concepţie diametral opusă cu cea a lui Democrit despre natura sufletului, admite autonomia mişcării veşnice a sufletului, — *Legile* X, 896 B şi urm.

[195] Fiul lui Aristofan. A reluat unele din piesele părintelui său şi a

reprezentat și piesele altor înaintași, cum ar fi Eubulos, de pildă, autor al comediei *Daidalos*, despre care este aici vorba.

[196] Ἀεὶ κινησία, „mișcarea veșnică" este în fond proprietatea cea mai importantă a „atomilor", proprietate în dezacord cu concepția aristotelică despre τὸ πρῶτον κινοῦν. Vezi S. I. Luria, *Demokrit*, ed. cit., comentariul de la p. 511. La atomiști însă cauza mișcării inițiale a materiei nu este luată în considerare. Vezi Leucippos, fr. A 6 și mai sus Democrit, fr. A 47, A 66 și notele respective. S. I. Luria, *op. cit.*, p. 513.

[197] Această afirmație nu este corectă în ce-l privește pe Democrit. Împărțirea sufletului în parte „rațională" și parte „senzorială" aparține lui Platon, dar se găsește și la Aristotel, *De anima*, 3, 9, 432 a 26 *Etica Nicomachică* 1, 13, 1102 a 21. Epicur a preluat această învățătură de la înaintașii săi. Vezi Diogenes Laërtios X, 63, ed. cit. și notele 201 și 202 redactate de A. Frenkian. Vezi și părerea lui Anaxagoras despre rațiune, fr. A *101*, A *101* a și A 102, vol. I, partea a 2-a, p. 590; a lui Alkmaion, fr. A 12, *ibidem*, pp. 397—398; Parmenides, fr. B 16, *ibidem*, p. 239. Aëtius a fost probabil indus în eroare de teza democritică conform căreia rațiunea este o „transformare" a senzațiilor.

[198] Vezi în continuare fr. B 9 și B 11 și nota 320. Gîndirea nu poate fi altceva decît un proces analog cu senzația de vreme ce reprezintă una și aceeași activitate a atomilor sufletului. Totuși, observă Horst Steckel, *op. cit.*, p. 207 deosebirea între „suflet" (ψυχή) și rațiune (νοῦς) începe acolo unde atomii sufletului îndeplinesc o anumită funcție în organism fără să mai fie influențați de mulaje (*simulacre*, εἴδωλα). Cf. Guthrie, *op. cit.*, p. 433; W. Schmid, GGL, pp. 227 și 259.

[199] Cf. Cicero, *Tusc.* I, 34, 82 despre supraviețuirea sufletului după moartea corpului. Cicero atestă negarea acestei idei din partea școlii lui Democrit. Vezi mai departe fr. A 101.

[200] De comparat cu teza prin care Democrit localiza sediul gîndirii, al rațiunii în torace sau în creier. Într-adevăr, după Democrit, atomii sufletului (rotunzi, mici, mobili, — Aristotel, *De anima* A 2, 405 a 11) sînt purtătorii potențiali ai actului gîndirii, dar funcția gîndirii este îndeplinită numai de acei atomi care se află în locul unde actul poate avea loc. Jürss—Müller—Schmidt, *op. cit.*, comentar, p. 541. În colecțiile etice atribuite lui Democrit, observă Zeller, ZN, p. 1120, datorită acestei însușiri sufletul apare superior corpului, în stare chiar să-i îndrepte diformitățile, ceea ce nu înseamnă că teoria atomistă este cu ceva știrbită.

[201] Vezi Ion Banu, *Studiul istoric*, vol. I, partea 1, p. CLXXXIX.

[202] Diotimos era un filosof stoic, adversar al lui Democrit și Epicur. Vezi Diog. Laërt. X, 3, 3. Fragmentul de față se referă mai degrabă la *Canonul* lui Epicur, în care criteriile cunoașterii sînt în număr de trei: aprehensiunea, prolepsa și sensibilitatea. După părerea lui E.-G. Schmidt, *GrA*, p. 545, nota 208, acest Diotimos nu este filosoful stoic, ci un adept al lui Democrit care a trăit în perioada elenistică.

[203] Aprehensiunea. Guthrie, *op. cit.*, p. 459.

[204] Diotimos din Tyr, dacă admitem că este filosoful elenistic, a trăit probabil la finele sec. III î.e.n. El folosește o terminologie care vădește folosirea unui limbaj tipic stoicismului. În doctrina lui Democrit nu au fost formulate aceste trei criterii așa cum le înfățișează Diotimos prin terminologia ce o folosește. Vezi în continuare nota 320.

[205] Vezi Ion Banu, *studiul citat*, p. CLXXXVIII.

[206] Pasajul începînd de la „Cu toate acestea..." este pus în paranteze în traducerea Capelle (ed. cit., p. 439) deoarece este considerat neconcludent pentru gîndirea democritică. Cf. ZN, p. 1132.

[207] S. I. Luria, *Demokrit*, ed. cit., p. 431 atrage atenția în notele la acest pasaj că Philoponos nu numai că n-a înțeles nimic din doctrina lui Democrit, dar falsifică și cele susținute de Protagoras cînd afirmă că: „aparentul și opinia reprezintă adevărul". După cum rezultă din fr. B 156 (Plutarch., *Adv. Colot.* 4, 1108) Democrit și Protagoras erau pe poziții diametral opuse în această privință. Foarte important este Leucippos, fr. A 9 (Aristotel, *De gen. et corr.* A 1, 314 a 21 și 315 b 6) în care se spune că Democrit și Leucippos erau de părere că *reprezentarea* nu poate fi decît adevărată (τἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι) de vreme ce semnalizează (poate greșit), dar semnalizează, *existența* unui obiect, (fenomen), perceput. Cf. Diog. Laërt. X, 50.

[208] Philoponos folosește aici termeni specifici doctrinei platoniciene. Vezi *Theait.* 152 C: „reprezentarea (φαντασία) și senzația (αἴσθησις) sînt unul și același lucru; se schimbă doar poziția (τὸ σχῆμα μεταπίπτον)". Cf. Lucr. II, 434.

[209] Vezi mai sus fr. A 101 = Aristotel, *De anima* I, 2, 404 a 27 unde este expusă teza reluată aici de Philoponos.

[210] Vezi Protagoras, fr. A 15 și Democrit, fr. B 11. Cf. Platon, *Theait.* 171 C, text citat de S. I. Luria, *Demokrit*, p. 434. Democrit și Platon, atrage atenția S. L., aveau în vedere greșeala obiectivă, Protagoras, greșeala subiectivă, care aparține fiecărui individ în parte (vezi Protagoras, fr. A 21 a = Platon, *Theait.* 166 D și urm.). Cît privește raționamentul folosit aici de Sextus, notează Luria, este un *quaternio terminorum*.

[211] Vezi în continuare fr. B 11. Aëtius nu lămurește în ce constă manifestarea acestui sau acestor simțuri suplimentare cu care sînt înzestrate unele ființe.

[212] În sensul că sufletul fiind alcătuit din atomi este foarte posibil ca aceștia să nu părăsească spontan, în totalitatea lor, corpul de care se desprind. Vezi în continuare fr. A 160.

[213] Despre modul cum reprezentările (φαντασίαι) sînt provocate de „simulacre", „mulaje" (εἴδωλα), v. ZN, p. 1123 și urm. și KR, PPh, pp. 422–423. De asemenea, W. Schmid, GGL, p. 272 și Jürss—Müller—Schmidt, *op. cit.*, Studiul introductiv, p. 41.

[214] Cf. Aëtius IV, 13, 9—10 și urm. Vezi anterior fr. A 49. S. Sambursky, *op. cit.*, p. 165 atrage atenția asupra apropierii dintre această concepție și teoria fundamentală a empirismului englez, care consideră numai contactul direct drept bază obiectivă a percepției (als objectiv Grundlage der Sinneswahrnehmung). Democrit însă, ca și John Locke mai tîrziu (în *Essay concerning Human Understanding*), într-un mod apropiat, face distincția între unele calități secundare ale corpurilor, cum ar fi culoarea, mirosul, gustul, sunetul emis, percepute prin reacția organelor noastre de simțuri, și celelalte caracteristici, duritatea, de pildă, sau impenetrabilitatea, considerate drept calități obiective, ținînd de forma și așezarea atomilor. Este posibil ca învățătura lui Democrit să fi fost întrucîtva alterată și modificată de comentatori. Cf. Lucretius II, 434. Dacă teoria democritică despre „atingere" se potrivește pentru gust și

miros, cînd este vorba despre auz și văz comentatorii recurg la teoria vibrațiilor aerului și la teoria mulajelor, cunoscute nouă îndeosebi prin învățăturile lui Epicur. La Democrit, dacă ținem seama că „mulajele" zeilor, „imaginile" lor nu reprezintă o „emanație" propriu-zisă (vezi mai sus nota 213, precum și fr. A 74, A 77 și notele respective) de la corpuri perceptibile, sîntem nevoiți să admitem că ele reprezintă o realitate in sine. În acest sens, Jürss—Müller—Schmidt, *loc. cit.*, p. 42.

[215] Vezi in continuare fr. A 135 (65).

[216] Vezi *Elemente ale doctrinei anonime a vechiului pythagorism*, în vol. I, partea a 2-a, pp. 45—56.

[217] J. Hammer-Jensen, *op. cit.*, RE, Suppl. IV, 1924, observă pe bună dreptate că atomiștii au făcut o distincție netă între „căldură" și „foc".

[218] Apa, ca element, precizează Capelle, *op. cit.*, p. 430; aici, ca element care umple cavitatea ochiului. Vezi și notele 36—40 la acest pasaj, redactate de C. Noica, în *Parva naturalia*, București, Editura Științifică, 1972, p. 145.

[219] Pentru a înțelege critica lui Aristotel, vezi în continuare fr. A 135, Teofrast, la *De sensu* 50, pasaj in care este vorba despre „impresia", „amprenta" imaginii unui obiect în aer (ἀποτύπωσις), cu alte cuvinte, despre „mulaj". Datorită modului cum se face „impresia", conturul imaginii apare mai mult sau mai puțin clar. În vid însă, imaginea nemaiînti'nind nici un obstacol, conturul ei poate fi perceput fără dificultate de ochiul liber. Dacă într-adevăr Democrit a formulat o asemenea idee, s-a referit, neîndoielnic, la o posibilitate exclusă de prezența aerului. PPh, pp. 422—423 și Guthrie, *op. cit.*, p. 442. Vezi mai departe și fr. 135, 54 în care este pus în discuție și rolul soarelui ca sursă de emanație a razelor de lumină care, la rîndul lor, „împing" aerul, făcîndu-l să devină din ce în ce mai dens, deci mai propice pentru propagarea amprentelor.

[220] Atomii nu au calități propriu-zise. Singurele lor determinații: configurația și mărimea. Vezi mai sus și nota 214. În conformitate cu cele scrise de Aëtius, fr. A 125, alături de poziție (θέσις), atît ordinea reciprocă a atomilor cît și configurația lor determină senzația unei anumite culori. Aici Aëtius se referă la senzația de schimbare a culorii.

[221] Mecanismul gîndirii, la Democrit, este destul de confuz explicat. Vezi mai departe B 9 și B 11. Este evident că aici Aëtius se referă la capacitatea cognitivă. Cf. fr. A 59. De asemenea, nota 307.

[222] Ordinea reciprocă.

[223] Acestea, după doctrina lui Democrit, sînt culorile fundamentale din combinarea cărora rezultă o vastă gamă de culori secundare. Vezi în continuare fr. A 135 (73—77). Despre modul cum Democrit a încercat să explice existența celor 4 culori „simple" sau fundamentale, W. Kranz, *Die ältesten Farbenlehren der Griechen*, „Hermes", 47 (1912), p. 130 și urm.

[224] Vezi în continuare fr. A 135 (79—81).

[225] Vezi în continuare fr. A 135 (55—57).

[226] Întocmai ca o substanță fluidă, care plutește. V. Capelle, *op. cit.*, p. 435, nota 2.

[227] Proverb grec. — Ps. Aristotel, *Etika* 2, 11, 1208 b 9 și vers din *Odiseea* XVII, 218.

[228] Vezi mai sus fr. A 38. Promotorul acestei teorii a fost Empedocles, fr. B 109. După cum dovedește C. W. Müller, *op. cit.*, la nota 184, nici pythagoreii nu erau străini de un asemenea principiu, deși există argumente împotriva acestei păreri. Vezi in continuare fr. A 135 și B 164. Problema a fost pusă în discuție și de Jula Kerschensteiner, *Kosmos*, ed. cit., p. 157 și urm., pp. 162—165.

[229] „În teoria mecanicistă a lui Democrit", scrie Sambursky, „configurației" atomului îi corespunde astăzi ceea ce numim „numărul" atomului în sistemul periodic, — *op. cit.*, p. 151. Vezi mai sus nota 89.

[230] Aristotel, între alte locuri, *Phys.* VIII, 1, 252 a 53, gînditor care nu se poate desprinde de conceptul despre caracterul activ al formei acționînd asupra materiei, îl critică și aici pe Democrit pentru teoria sa despre configurația atomilor. Cf. fr. A 64.

[231] Actantul.

[232] Vezi mai sus nota 207 și, mai departe, comentariul la B 11, nota 320. De fapt, Democrit n-a ridicat niciodată problema dacă percepera, recte senzația, este adevărată sau falsă. După cît se pare, el susținea doar că prin percepții nu putem cunoaște elementele neschimbătoare (τὸ ἀτρεκές), eteē (ἐτεῇ). Vezi și Guthrie, *op. cit.*, p. 439. Imperceptibilitatea „atomilor" se datorează dimensiunilor acestor „corpuri" extrem de mici.

[233] Aici intră în joc și o altă componentă a calității unei unități indivizibile: mărimea. Vezi mai sus nota 220.

[234] Vezi mai sus nota 228. Categoriile „asemănător-asemănător" și „contrariu-contrariu", în teoria cunoașterii, sînt deseori folosite de Teofrast în scrierile sale

[235] În gr. ἔμφασις, ceea ce înseamnă reflectare, „apariția unei imagini", în cazul de față pe pupila ochiului. Vezi mai sus fr. A 121.

[236] După părerea exprimată în comentariul KR, PPh 422—423, Democrit și-a dat mare osteneală să pună de acord teoria atomistă cu teoriile pe atunci actuale despre percepție, simțuri și capacitatea cognitivă. Și Leucippos adoptase teoria empedocleană despre efluviile, emanațiile care pătrund prin pori (Leucippos A 29). La Democrit lucrurile se complică cînd este vorba despre văz prin interferența subiect—obiect, ceea ce duce la o dublă „impresionare" a aerului. Noțiunea de ἐντύπωσις, „impresie", „amprenta" care afectează pupila este cu totul nesatisfăcătoare, așa cum remarcase dealtfel și Teofrast. Vezi Guthrie, *op. cit.*, p. 442, care atrage atenția că în teoria despre văz a lui Democrit se admite că efluviile pleacă și din ochii văzătorilor; ele se întîlnesc cu efluviile care sosesc de la obiectele înconjurătoare, presînd aerul și astfel „imprimînd" imaginea, mai solidă decît țesuturile moi și spongioase ale ochiului, prin care pătrunde cu ușurință, datorită impulsului din exterior. Este însă posibil, adaugă Guthrie, ca relatarea lui Teofrast să nu fie nici exactă, nici obiectivă.

[237] În acest fragment apare pentru prima oară teza că percepția, indiferent de natura ei, este receptată și resimțită de întregul organism. Pentru vedere și auz organele de simț sînt doar „porți de intrare". Senzația însă este ubicuă.

[238] Vezi Empedocles, fr. A 86 (9); A 93; Anaxagoras, fr. A 92 (30) și Alkmaion, fr. A 5; A 7.

[239] Vezi însă anterior fr. A 127 și A 128, fragmente în care este formulată opinia că particulele materiale, resp. „atomii", fac să vibreze aerul (σῶμά φασο τὴν φωνήν) provocînd sunetul.

[240] În gr. τὸ φρονεῖν; vezi mai sus fr. A 105 și nota 198.

[241] În gr. ἀλλοφρονεῖν, ceea ce înseamnă: stare de transă, stare de leșin, pierderea conștiinței, a capacității de a judeca normal.

[242] Sufletul este la rîndul lui alcătuit din atomi. Cf. Leucippos, fr. A 28. Vezi mai sus fr. A 102 — A 105 și notele 193—194. În toate fragmentele referitoare la opiniile lui Democrit despre suflet rezultă că „atomii" sufletului, mici, rotunzi, sînt superiori calitativ celor care alcătuiesc părțile corpului. Și în colecțiile etice atribuite lui Democrit sufletul apare superior trupului, fiind în stare să-i corecteze defectele. ZN, *op. cit.*, p. 1120; Guthrie, *op. cit.*, p. 436. În conformitate cu mișcarea dezordonată sau, dimpotrivă, liniștită a acestor atomi, cunoaștem stări de tulburare sau de mulțumire. Vezi mai departe fr. B 191; fr. B 233—235 și alte fr., precum și nota 343.

[243] Dacă pentru Platon lumea fenomenelor este iluzorie, de vreme ce lumea „reală" este cea a „ideilor", și prin simțuri nu pot fi cunoscute decît fenomenele, pentru Democrit datele percepției nu sînt adevărate din alt punct de vedere: prin ele nu poate fi cunoscută realitatea eteē (ἐτεῇ), adică atomii și vidul, ci numai agregările de atomi și modificările survenite în aceste combinații. Vezi mai departe fr. B 7, B 9 și B 11 și nota 307. Despre problema aici ridicată de Teofrast, Gomperz, *Griechische Denker*, I, p. 290. Numai aparent se poate face o apropiere, o comparație între felul cum Democrit și Platon negau posibilitatea cunoașterii lumii reale (cf. Sextus, *Adv. math.* VIII, 6 = fr. A 59). Pentru Democrit neputința de a se ajunge la cunoașterea realității nu l-a împiedecat niciodată să o studieze cu pasionată devoțiune, propunînd diferite soluții pentru explicarea căilor senzoriale.

[244] Vezi mai sus nota 99. Problema greutății unui corp, raportată la atomii care-l compun, este discutată de S. Sambursky, *op. cit.*, pp. 166—167. În primul rînd, Sambursky arată că Teofrast nu este clar în cele ce scrie despre învățătura lui Democrit. El introduce noțiunea de „mărime", ceea ce revine a spune că greutatea este condiționată de această „mărime", fără a preciza dacă este vorba despre „mărimea" atomilor, a „conglomeratelor" de atomi sau de numărul atomilor. După cum se știe, observă Sambursky, greutatea specifică a corpurilor a fost descoperită și determinată de Arhimede (287—212 î.e.n.). Pentru Democrit, după cum reiese din restul fragmentului, ea este raportată la noțiunile de „plin" și „gol" dintr-un anumit corp, ceea ce în termeni de fizică atomică corespunde structurii atomice. De curînd, în cadrul seriei de studii „Theories of Weight in the ancient World", inițiată de editura E. J. Brill (Leiden), volumul I, redactat de D. O'Brien, *Democritus. Weight and Size*, 1981, 419 p., este dedicat tocmai acestor probleme.

[245] Pe cît reiese din relatarea lui Teofrast, greutatea atomică a fierului și a plumbului, după Democrit este aceeași, greutatea specifică a corpului respectiv fiind condiționată de numărul atomilor incluși în volume (mult mai numeroși la plumb). Structura unui corp este diferită după cum atomii sînt mai strînși, mai regulat așezați, sau dimpotrivă, mai lax. Sambursky, *op. cit.*, p. 168; Democrit voia astfel să explice și greutatea și duritatea unui corp.

246 În schimbare a poziției. Cf. Aristotel, *De sensu* 6, p. 445 b: διὰ τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ἕτερον εἶναι. Cf. Lucretius III, 378.

247 Adică poate fi ușor perceput, observat, datorită structurii lui strînse.

248 S. I. Luria, *Demokrit*, p. 510 pune în discuție acest termen, κρῆσις, întrebîndu-se dacă nu cumva corespunde cu διάθεσις, διαθηκή, adică cu cel care exprimă „poziția" prin care se stabilește contactul nemijlocit. Ms. au κρῆσις, „amestec". Emendația care s-a propus, κρίσις, ar schimba însă cu totul înțelesul: „putere de judecată".

249 Observația lui Teofrast se referă la faptul că Democrit operează atît cu categoriile logicii (greu, ușor, moale, dur) cît și cu datele teoriei lui despre atomi; S. I. Luria, *ibidem*.

250 Teofrast, în acest pasaj, nu admite, așadar, că subiectul „impresionat" poate avea o senzație diferită de cea a altui subiect, supus unei impresii identice, cu alte cuvinte elimină componenta subiectivă din relația activ—pasiv.

251 În sens de realitate obiectivă, identică pentru toți cei care o percep.

252 Prin mișcarea materiei din care sînt alcătuite corpul, sufletul și mintea.

253 Fundamentale. Vezi anterior nota 223.

254 Vezi în continuare paragraful 79. După Richard W. Baldes, *Democritus on the nature and perception of Black and White*, studiu publicat în „Phronesis", XXIII, 1978, pp. 81—87, critica lui Teofrast despre teoria lui Democrit se bizuie pe două idei principale, perfect justificabile: 1. este imposibil ca albul și negrul să fie aspecte determinate numai prin dispoziția atomilor la suprafața unui obiect; dacă acel obiect este spart, interiorul va apărea tot alb sau tot negru; în al doilea rînd, se întreabă Teofrast (paragraful 80) cum de este cu putință ca lumina albă, solară, să impresioneze ochiul, cînd știut este că nici un „flux" (a cărui structură este materială) nu poate veni din vid? Și în acest caz, ce rost mai are teoria porilor drepți și a celor deformați, preluată de la Empedocles (cf. Emped., fr. A 87)? Cf. și Hippocrates, *Scrisoarea X*: „Democrit susține că spațiul umplut de aer este plin de mulaje".

255 În sensul că se produc modificări prin înaintarea în vîrstă. Vezi în continuare paragraful 81.

256 De adăugat: etēe (ἐτεῇ).

257 Cf. Leucippos, fr. A 34.

258 Epicur, în Cartea a II-a, care poartă titlul *Despre Natură* (fr. 326 Us.) se referă la structura materială a mulajelor care produc visele. *Este mai mult decît probabil că teoria era* democritică. Vezi și Lucretius IV, 269 și urm.

259 Vezi mai sus fr. A 77 și nota 154. Să nu se uite că Democrit era autorul unui tratat intitulat *Despre imagini* sau *Despre providență*. Vezi mai sus nota 62. Într-un alt articol, publicat un an mai tîrziu față de cel citat la nota 154, Peter J. Bicknell îl consideră pe Democrit drept părintele parapsihologiei moderne. În acest articol intitulat *Demokritos parapsychologie again*, REG, 1970, nr. 83, pp. 301—304 el reia unele idei din studiul său *The Seat of the Mind in Demokritos*, „Eranos", 1970, nr. 66, pp. 10—23. Telepatia, ca și premoniția, este un răspuns la un stimul venit din exterior, în cazul de față „simulacre" (εἴδωλα). În con-

cepția lui Democrit activitatea minții cît și aprehensiunea prin simțuri sînt funcții ale totalității atomilor sferici ai sufletului (ψυχή), distribuiți omogen în corp. Cf. Lucretius III, 370 și urm.

260 Dikaiarchos din Messina, filosof peripatetician, a trăit în jurul anilor 300 î.e.n. Era specializat în geografie și în antropologie. Lucrarea lui principală se numește *Bios Hellados* (Viața Eladei). Conținutul se referea la formele de civilizație și cultură ale tuturor regiunilor ocupate de greci.

261 O nouă concepție față de cea a lui Leucippos, apropiată însă de vederile lui Anaximandros (fr. A 30), Anaxagoras (fr. A 45; A 61), chiar și de cele ale lui Empedocles (fr. B 72): Guthrie, *op. cit.*, p. 472.

262 Textul lui Aëtius este corupt. Aici se impune, eventual, o comparație între Empedocles, fr. B 72 și Lucretius V, 783; cf. Empedocles, fr. B 61 și Lucretius V, 783 și urm. În redarea lui Aëtius se găsește un eclectism supărător, cu elemente preluate de la Empedocles și Anaxagoras. Rămîne totuși probabil că Democrit condiționa apariția vieții de umiditate; reiese de asemenea că încercase să definească apariția materiei organice din materia anorganică. Fragmentul este comentat în Schmid, GGL V, 257. În nici un caz Democrit n-a susținut că „umiditatea a fost inițial generată de viermi". Atestarea este dealtfel dezmințită de fragmentul următor, extras din Lactantius: „oamenii apar din pămînt ca niște viermușori", fără ca cineva să-i fi creat, ceea ce este cu totul altceva. Este adevărat că Democrit în scrierile sale de biologie și zoologie s-a referit la apariția speciilor de animale (cf. fr. B 164), încercînd un paralelism cu aspectele variate ale materiei anorganice. Dacă luăm în considerare fr. B 4 c (=Diodor I, 7, 1; Hermippos, *De astrologia* II, 1, 4), texte bănuite de a se fi inspirat din doctrina lui Democrit, se pare că filosoful a încercat nu numai să definească materia organică și cea anorganică, stabilind apropieri și deosebiri, ci să urmărească și evoluția ei. În sensul celor spuse aici, vezi mai departe fr. A 153—155, îndeosebi clasificarea speciilor de animale cu sînge și fără sînge, ZN, I, p. 1112.

263 Relativ la „suflu" (πνοή), vezi și Leucippos, fr. A 28. Suflul (vital), viața, provine din exterior. Atomii rotunzi, mobili, care-l formează (Aristotel, *De anima* A 2, 404 a 1 și 405 a 11) capătă proprietăți secundare, după contextul în care se află. Aristotel însă nu este de acord cu această teorie. KR, PPh, p. 420. Straton, filosof peripatetician originar din Lampsakos, este, dimpotrivă, un adept al ei. Cît despre problema „pangenezei", adică a provenienței materiei spermale din toate organele și părțile corpului, ea se află și în unele scrieri hipocratice. Cf. Epicur, Epistola I, Diog. Laërt. X, 66. M. Wellmann, *Spuren des Demokritos von Abdera im Corpus Hippocraticum*, „Archeion", 11, 1929, pp. 297, 330. De curînd a fost studiată de H. De Ley, *Pangenesis versus Panspermia*, „Hermes", 108, 1980, 2, pp. 129—153. De Ley, referindu-se la Democrit, fr. B 124 (Galenus, *De defin. med.* 439) arată că, spre deosebire de Democrit, Platon credea că substanța spermei provine numai din creier și din măduva șirei spinării. Cf. Hippon, fr. A 12. Aristotel, în cărțile I și IV din *De gen. animal.*, critică teoria „pangenezei" (despre Democrit, 764 b 10 și urm.), care, la Platon (*Timaios* 77 D 3; 86 C 3 și 91 B 1) poartă denumirea de „panspermia". Cuvîntul este folosit de Aristotel și pentru Leucippos și Democrit. Articolul citat se ocupă de argumentele criticii aristotelice; Stagiritul nu concepea asocierea unui „suflu vital" sau a

„sufletului" propriu-zis cu materia organică. Vezi însă Leucippos, fr. A 35 și nota 98 la acest fragment, părere apropiată de cea a lui Zenon din Kition, care admitea dualitatea corp—suflet. Epicur (fr. 329 Usener) era de părere că sperma, sămînța generatoare de viață, se desprinde concomitent din trup și din suflet.

[264] Cf. Epicur, fr. 330 Usener. Părerea că ambii părinți ejaculează spermă este împărtășită de Alkmaion (fr. A 14) și de Empedocles (fr. A 81).

[265] Aristotel atrage atenția asupra deosebirii de vederi dintre Empedocles (vezi fr. A 81) și Democrit.

[266] Cf. Anaxagoras, fr. A 111 ; o părere asemănătoare și la Alkmaion, fr. A 14. După Empedocles, fr. A 81, preponderența seminală este determinată de mediu : cald-rece.

[267] Privitor la modalitatea hrănirii și creșterii embrionului existau diferite păreri. Astfel, Alkmaion era de părere că embrionul se hrănește prin mijlocirea întregului corp, care își absoarbe hrana (vezi fr. A 17) din placentă, în vreme ce Anaxagoras (fr. A 110), în mod corect, și alături de el și alți filosofi, știau că hrana embrionului se procură și prin ombilic. Democrit subscrie la teoria adoptată de Hippon (fr. A 17). Generalități la Ema Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken*, Akademie der Wiss. und Lit. in Mainz, Abhandl. der Geistes- und Sozial-wissenschaft. Klasse, Wiesbaden, nr. 19, 1950, pp. 1225—1425.

[268] Adică încă din perioada de gestație a embrionului.

[269] În gr. τὸ σκῆνος, adică „casa". Cf. Epicur, *Epistola către Herodot*, Diog. Laërt. X, 64, care folosește același cuvînt, în alt sens însă : „casa" care găzduiește sufletul. Dacă ținem seama de critica lui Lucretius III, 370 și urm. (=fr. A 108) la adresa lui Democrit cu privire la concepția acestuia despre amestecul intim între „atomii" corpului și cei ai sufletului, înțelegem că prin σκῆνος filosoful din Abdera se referea îndeosebi la structura interioară a corpului omenesc. Ceea ce, pe de altă parte, nu-l împiedecă să folosească cuvîntul, în mod curent, și anume cu sensul de „corp" ; de ex. fr. B 37. Vezi și nota 204 la Diog. Laërt. X, ed. cit., redactată de A. Frenkian.

[270] Fr. A 153, 154 și 155 reprezintă încercări de explicare a diferențierii animalelor în una și aceeași specie, sau în specii apropiate. Zeller—Nestle, *op. cit.*, p. 1112, formulează ipoteza că Democrit a încercat, înaintea școlii peripatetice, o clasificare a speciilor și a subspeciilor.

[271] În lat. *insimulat*, în sensul de „învinuire". Relativ la calitatea materială a sufletului, vezi mai sus fr. A 108 și 109. Învinuirea lui Epicur țintea părerea lui Democrit clar exprimată ceva mai jos, că „atomii" sufletului nu se răspîndesc imediat după moarte. Vezi în continuare fr. B 1.

[272] Discipol al lui Platon (sfîrșitul sec. IV î.e.n.), considerat însă și ca reprezentant al peripatetismului.

[273] După cum rezultă din fragmentele extrase din *De causa plantarum*, Teofrast se referea, probabil, la un tratat asupra plantelor întocmit de Democrit. De reținut sînt apropierile pe care filosoful le face între regnul vegetal și cel animal și anume : existența „porilor", îmbătrînirea și degradarea condiționate de mediu ; planta este întocmai oricărui alt organism viu.

274 Noţiunea de „ordine determinată" aparţine lui Teofrast şi în nici un caz nu trebuie confundată cu cea de „configuraţie".

275 Este incontestabil că Democrit admitea sensibilitatea plantelor la „impresiile" exterioare. În afară de Empedocles, *loc. cit.*, vezi păreri similare şi la Anaxagoras, fr. A 117.

276 Fragmentul este extras din lucrarea lui Alexandros din Aphrodisias (localitate în Caria), filosof peripatetician şi cunoscut comentator al lui Aristotel, (sfîrşitul sec. II e.n.), intitulată *Probleme fizicale*.

277 Şi în materie de mineralogie, de formare a rocilor şi a proprietăţilor lor, Democrit se străduieşte să împace unele teorii mai vechi, ale physiologilor ionieni, cu concepţiile sale despre atomism şi fluxurile din natură. În cazul fenomenelor de magnetism, urmîndu-l pe Empedocles (fr. A 89) este convins că a găsit confirmarea teoriei sale „asemănătorul spre asemănător trage" (vezi mai sus fr. A 228). Despre problemele de mineralogie în gîndirea lui Democrit, Horst Steckel, *op. cit.*, pp. 215–216 şi Guthrie, *op. cit.*, p. 425.

278 Conceptul este aristotelic, nu democritic.

279 Relativ la relaţia om—societate, om—legislaţie, aşa cum era întrevăzută de Democrit, F. K. Voros, *Zur Ethik Demokrits, Das Problem der Willensfreiheit*, în „Das Altertum", XX, 1974, pp. 214–219 şi *The ethical theory of Democritus. On duty*, „Platon", XXVI, 1974, pp. 113–122. Voros, în aceste studii, arată că Democrit a formulat înaintea stoicilor ideea de „datorie" (τὸ δέον, τὸ χρέον) în domeniul eticii, concept care nu se confundă cu acela de „dreptate" (δίκη), ci izvorăşte exclusiv dintr-o necesitate interioară a omului educat după anumite norme filosofice. Vezi Capelle, *ed. cit.*, *Notiţa introd.* la Democrit, p. 395. C. Moulton, în articolul *Antiphon the Sophist and Democritus*, publicat în „Museum Helveticum", XXXI, 1974, pp. 129–139, încearcă să demonstreze că teoria despre relaţia individ (recte cetăţean), legi şi justiţie, la cei doi filosofi, definiţi drept reprezentanţi de seamă ai „spiritului liberal" în Atena de la sfîrşitul sec. al V-lea î.e.n., nu sînt atît de divergente pe cît s-ar părea. Fragmentele lui Democrit privitoare la capacitatea omului de a accepta liber, nesilit de nimeni, ordinea politică şi socială (vezi, de pildă, fr. B 174), în sensul puterii de stat, sînt însă străbătute, după părerea lui Moulton, de mai multă încredere decît cele ale lui Antiphon. Cu toate acestea, Democrit devine mai puţin ferm cînd este vorba despre voinţa morală şi descrie cu luciditate obstacolele care se opun la realizarea fericirii individuale şi colective. Vezi la W. Schmid, GGL, p. 285 şi urm. un comentariu asupra acestei teme, cuprinzînd o comparaţie între Protagoras şi Democrit.

280 Vezi în continuare notele 294 şi 296.

281 În gr. ἀθυμαστία: capacitatea de a nu te mai mira de nimic. Vezi mai departe nota 296.

282 Vezi în continuare nota 294 la fr. B 2 c.

283 Vezi în continuare nota 358 la fr. B 122 a.

284 Vezi mai sus nota 50.

285 Scrierile incluse de Thrasyllos în *Ethica* sînt Tratate care aparţineau unui *Corpus Democriteum*, moştenire a şcolii din Abdera (sec. V–IV î.e.n.), cunoscute şi de Callimachos. Diels–Kranz, II, p. 130. Vezi mai sus nota 50.

286 Vezi nota 51.

287 Cf. fr. A 166 şi nota 279.

288 Vezi nota 52.

289 Vezi mai sus fr. A 160.

290 Care este alcătuit din „atomi", ca și corpul.-Colotes, filosof epicureu.

291 Vezi nota 53.

292 În gr. φρόνεσις. Vezi nota 240.

293 Scholiile la *Iliada* păstrate la Londra (Townleiensis).

294 Cf. fr. A 1 (45) și fr. A 167. Conceptul de εὐεστώ, tradus de noi prin „prosperitate", este tradus de Jürss—Müller—Schmidt, *op. cit.*, *Introd.*, p. 48, prin „Wohlbefinden", adică o stare de liniște, de siguranță, datorată unei bune rînduieli a „atomilor" în interiorul corpului omenesc. Împreună cu cel de εὐθυμίη, „mulțumire sufletească", εὐεστώ asigură fericirea, condiționată în orice caz de respectarea măsurii (τὸ μέτρον). Vezi și Capelle, *loc. cit.* la nota 279. W. Schmid, GGL, p. 286 remarcă: „etica, pentru physiologul care a fost Democrit, era doar un *parergon*".

295 Hekataios din Abdera, Apollodoros și Nausiphanes sînt considerați, alături de Metrodoros din Chios, drept cei mai însemnați reprezentanți ai școlii lui Democrit; Capelle, *loc. cit.* la nota 279.

296 Lipsa de frică, ἀθαμβίη, alături de ἀθαυμαστίη, capacitatea de a nu te mira de nimic (vezi nota 281) sînt stări sufletești posibile numai în urma cunoașterii realității în sine. Jürss—Müller—Schmidt, *loc. cit.* la nota 294. Vezi în continuare fr. B 170; 171; 191; 194; 235; 285; 286. Ele sînt opuse stării de πάθος în sensul de tulburare, de emoție provocată de un agent extern.

297 Vezi mai sus nota 55.

298 Titlul în gr. Μικρὸς διάκοσμος, *Mikrokosmos*: termenul, devenit familiar în scrierile neopythagorice tîrzii și gnostice a fost introdus în vocabularul filosofic de Democrit. Lucrarea *Mica cosmologie* completa într-un anumit sens *Marea cosmologie* a lui Leucippos, prin acest titlu fiind desemnată însăși ființa omenească, care, alcătuită ca și „marele Kosmos" din componente identice, adică atomi și vid, formează o unitate in sine. „Wie das Weltganze als Atomordnung erklärt wird so auch der Mensch. Auch er ist ein Atomverband dem Naturgesetz unterworfen", Jula Kerschensteiner, *op. cit.*, p. 174. Vezi în continuare *op. cit.*, p. 175. Mărturia că Democrit a fost acela care l-a considerat pe om drept un *mikrokosmos* se află la David Armeanul (fr. B 34), filosof creștin din sec. VI e.n. și comentator aristotelic, de formație neoplatonică. Ideea relației între *makrokosmos* și *mikrokosmos* este mai veche, fiind formulată de Anaximenes, Empedocles, Diogenes din Apollonia și alții, înaintea lui Democrit. La Democrit, în fragmentele care urmează, extrase din scrieri inspirate pe cît se crede din *Mikros diakosmos*, predomină concepția despre atragerea „atomilor" asemănători. În schimb, atît la Leucippos cît și la Democrit, se remarcă absența totală a oricărei teorii autropomorfice despre Univers și om. „Sufletul și rațiunea, la atomiști" scrie Guthrie (*op. cit.*, p. 472) sînt epifenomene. Ele n-au prezidat și nici n-au ordonat formarea lumii".

299 Ioannes Katrarios (Katrares), umanist din sec. al XIV-lea, căruia i se atribuie un dialog intitulat *Hermippos*, de fapt o cosmologie cu un conținut eclectic. Unele paragrafe, 9—10 îndeosebi, care au corespondențe cu fragmentul din Diodor tradus de noi mai jos, par să conțină ecouri din tradiția democritică despre evoluția vieții și a civilizației omenești. Alfieri,

op. cit., deşi traduce textul din Katrarios neagă orice legătură cu tradiţia democritică.

300 În gr. δίνη.

301 Aşa cum remarcă Guthrie, *op. cit.*, p. 350, reluînd ceea ce scrisese mai înainte în cartea lui din 1957, *In the Beginning. Some Greek views on the origins of life and the early state of men*, Londra, Methuen, cap. 5, în lucrările lui Democrit, îndeosebi însă în *Mikros diakosmos*, „nu există o linie demarcatoare între «natură» (φύσις) şi «om» (ἄνθρωπος), aşa cum se întîmplă, în mod particular, la Archelaos". Secolul al V-lea î.e.n. cunoaşte nenumărate speculaţii despre progresul civilizaţiei omeneşti, speculaţii întîlnite atît în opera marilor tragici greci (Eschil, *Prometeu înlănţuit*, Sofocle, *Antigona*, Euripide, *Rugătoarele*) cît şi în cea a sofiştilor, în rîndul cărora Protagoras a avut o strălucită contribuţie la această problemă. Democrit însă a privit evoluţia omenirii ca pe un proces în care materia anorganică condiţionează neîntrerupt apariţia materiei organice. Însăşi civilizaţia umană în diversitatea ei este considerată ca un episod cosmic. Cf. Anaxagoras, fr. B 21 b. Vezi şi amplul comentar al lui W. Schmid, GGL, p. 280 şi urm.

302 Vezi nota 50.

303 Lucrarea era o polemică cu Anaxagoras, combătut pentru rolul pe care acesta îl atribuia lui *Nous*.

304 Vezi nota 59.

305 Vezi mai sus nota 127.

306 Transpunerea cuplului de termeni νόμῳ — ἐτεῇ în alt limbaj filosofic decît cel *particular-democritic* a dat loc la nesfirşite controverse. Versiunea *lexicală-comună* „convenţional-adevărat (sau real)" nu li se potriveşte, căci acele senzaţii care, după opinia lui Democrit, au caracterul de a fi νόμῳ posedă în egală măsură atributul de real ca şi entităţile atomi-vid ce fiinţează ἐτεῇ. Structura de sistem a atomismului democritic relevă că ἐτεῇ se referă la starea de realitate a massei de atomi *ca atare*, indiferent de particularităţile senzoriale umane, în timp ce νόμῳ indică modul de a fi al aceleiaşi realităţi, transpuse însă în sensibilitatea umană; ea *este* şi aici conformă „legilor" fiziologice şi psihologice proprii subiectului: este în chip real, iar nu „convenţional". Sau, cum spune Galenos, redînd teza democritică (fr. A 49), ἐτεῇ este conformitatea cu „natura în ea însăşi a lucrurilor" — κατ' αὐτων τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν, în timp ce νόμῳ este realul „pentru noi" — πρὸς ἡμᾶς —, aşadar chipul lucrurilor potrivit legii — νόμος — *umane*. O transpunere adecvată în limbajul nostru a celor doi termeni ar fi: pentru ἐτεῇ, „potrivit naturii ca atare", iar pentru νόμῳ, „potrivit naturii, la măsură umană". Cum însă asemenea versiuni sînt impracticabile, am preferat să renunţăm, ca în alte cazuri analoge, la traducerea termenilor în cauză (vd. în temă, studiul: I. Banu, Νόμῳ şi ἐτεῇ *la Democrit*, în „Revista de filosofie", nr. 6/1981) (I.B.).

307 Aceste fragmente, extrase din opera lui Sextus, *Adversus mathematicos* au fost mult comentate pe tema scepticismului lui Democrit. Cf. Leucippos, fr. A 9. Dacă ne întoarcem la fr. A 135 (Teofrast, *De sensu* 69), aflăm că Democrit, conform relatării lui Teofrast, admitea că oameni cu stare fizică diferită (şi nici un om nu este aidoma semenului său), capătă „impresii" diferite din mediul înconjurător. Citatul din Sextus: „opinia pentru fiecare nu reprezintă decît o luare de contact", în gr.

ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις coincide cu cele scrise de Teofrast. Cuvîntul ἐπιρυσμίη (un derivat de la ῥυσμός, care are sensul de „configurație" (a atomilor), vezi fr. A 38 și nota 89) se întîlnește și la Epicur, *Pap. Herc.* 1431, col. 25 Arighetti. În fraza ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις tradusă de noi prin: „pentru fiecare opinia nu reprezintă decît o luare de contact", cuvîntul ἐπιρυσμίη, cu înțelesul propriu-zis de „reelaborare" (a unui complex de atomi) a fost tradus prin „opinie", deoarece, în acest caz, este vorba de o schimbare a propriului nostru complex de atomi (trup și suflet), determinată de impactul cu unul sau mai multe complexe de atomi venite din afară. Vezi în continuare fr. B 9; S. I. Luria, *op. cit.*, p. 426; „L'opinione è in ciascuno una sorte di nuova configurazione" scrie Alfieri, *Atomos Idea*, p. 162. Prin urmare, aici este vorba de „impresia" care echivalează cu „opinia" subiectivă; „each man's opinion is a reshaping" (Guthrie, *op. cit.*, p. 458; vezi și nota 2 la această pagină). Rămîne să analizăm cuvîntul δόξις. Complexele de atomi — în dublul lor rol de agent și de entitate afectată — nu formează niciodată unități. Nu ele alcătuiesc „realitatea în sine", ci „atomii"; dar ele reprezintă realitatea obiectivă percepută de fiecare ființă in parte, reprezintă ceea ce Democrit denumește τὰ ὄντα; părerea pe care ne-o formăm despre realitatea percepută nu poate fi niciodată absolut sigură, de aceea filosoful folosește în acest context substantival δόξις, cu nuanța semantică de „părere subiectivă", opusă cuvîntului δόκησις, cu sensul de „părere obiectivă". El nu spune, în fond, că percepția este adevărată sau falsă, ci numai că ea nu indică în mod sigur elementul neschimbător (τὸ ἀτρεκές) din realitate, ci numai elementele în veșnică schimbare (τὰ μεταπίπτοντα. Sextus (vezi mai sus fr. A 59), avea deci motive temeinice să compare doctrina lui Democrit despre δόξις cu cea a lui Platon; Knut Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, 1965, Londra, pp. 428—431; cf. Sambursky, *op. cit.*, p. 180: „Platon, ca și Democrit, erau de părere că «reale» sînt numai lucrurile sesizate pe calea rațională și anume, Democrit credea că nici un lucru perceput pe cale sensorială nu poate reprezenta realitatea «în sine», de vreme ce toate lucrurile sînt alcătuite din conglomerate de atomi, care posedă «calități diferit perceptibile». Vezi fr. A 111 și notele 202—203 la acest fragment. De asemenea, fr. A 113 și notele 207—209 la acest fragment. Cf. Guthrie, *op. cit.*, fr. 458—460; iată un citat de la p. 461: „Tot ceea ce Democrit credea este că nimeni nu poate ajunge la adevăr numai pe calea sensorială, neputincioasă să releve lucrurile așa cum sînt, și anume agregate de atomi și vid"; cf. și S. I. Luria, *op. cit.*, p. 427 care susține că Sextus nu a înțeles corect gîndirea lui Democrit.

[308] În gr. ἀμειψιρυσμίαι: schimbările intervenite în conglomeratele de atomi.

[309] Vezi mai sus nota 61. Traducerea Balmuș din Diogenes Laërtios optează pentru sensul: *Confirmări*.

[310] Aici Sextus nu mai folosește cuvîntul δόξις, ci pe cel obișnuit, δόξα.

[311] Și acum cuvîntul δόξις este lăsat la o parte, de astă dată în favoarea lui νόμος. Vezi mai sus nota 306.

[312] În gr. ἀτρεκές: „imuabil", „invariabil"; Diels—Kranz II, p. 139 traduc prin „neîndoielnic".

[313] În gr. μεταπῖπτον. Opoziția ἀτρεκές — μεταπῖπτον alcătuiește

alături de cuplul de termeni νόμῳ — ἐτεῇ una din concepţiile de bază în teoria cunoaşterii la Democrit; K. Cleve, *op. cit.*, la nota 307. Vezi în continuare notele la fr. B 11. În acest fragment, Sextus trage concluzia că Democrit neagă veridicitatea datelor senzoriale. În acelaşi sens scrie, în continuare, în VIII, 56: „Democrit şi Platon au încurcat lucrurile, producînd numai confuzie atunci cînd nu recunosc datele senzoriale, anihilînd obiectivitatea lor şi recunoscînd numai ⟨realitatea⟩ inteligibilă" (text neselectat în DK).

[314] Vezi nota 62.

[314a] Vezi mai sus nota 63. Traducerea Balmuş din Diogenes Laërtios: *Regulile privitoare la logică* (Λογικὰ ἢ κανών). În acest caz, ar trebui să admitem că Democrit a fost un predecesor al lui Aristotel în demersul logicii, ceea ce nu este cazul. Soluţia propusă de Langerbeck (citat de noi la nota 63) ni se pare satisfăcătoare. În acest tratat pare să fi fost vorba despre teoria cunoaşterii, despre epistemologie, nu despre regulile logicii. După Guthrie, *op. cit.*, p. 483, *Logika* putea să reprezinte eventual o investigaţie în materia acelor lucrări, *Logoi*, prin care se încerca stabilirea unui statut ontologic al lumii fizicale. Nu-i mai puţin adevărat că Aristotel, *Phys.* 194 a 20 îi recunoaşte lui Democrit, alături de Empedocles, meritul de a fi fost un deschizător de drumuri în logică. „Pentru cel care ia în considerare pe cei vechi, s-ar părea că obiectul cercetătorului naturii este materia, căci într-o mică măsură numai Empedocles şi Democrit s-au ocupat de formă şi de esenţă" (trad. N. I. Barbu). Prin „formă" Aristotel înţelegea configuraţia — poziţia — ordinea care conferă lucrurilor calităţile sensibile.

[315] În gr. γνῶσις.

[316] În gr. διάνοια.

[317] În gr. γνησίη. Vezi în continuare sfîrşitul notei 320.

[318] În gr. σκοτίη. Cf. Platon, *Timaios* 52 B: νόθος λογισμός, „judecată obscură".

[319] În gr. ἰδέαι: deci „forme".

[320] Acest organ este mintea, puterea de judecată, inteligenţa. Vezi mai sus fr. A 59; fr. A 101 şi fr. A 111, cu notele respective. În fr. A 111, scrie Guthrie, *op. cit.*, p. 459. Diotimos aşază doctrina lui Democrit într-un tipar post-aristotelic: 1. lumea fenomenelor, adică lumea fizică; 2. lumea investigaţiei raţionale; 3. lumea afectelor. Relativ la investigaţia raţională, cf. Platon, *Phaidros* 237 B. Comentînd acest fragment (în lumina celor formulate de Democrit în fragmentele B 6, 7 şi 8), Kirk Raven, *PPh*, pp. 423—424, atrag atenţia că într-un pasaj precedent din textul lui Sextus cunoaşterea „raţională", „intelectuală", apare la Democrit aparte de aprehensiunea senzorială, şi singura dealtfel capabilă de a ajunge pînă la realitatea ultimă (vezi şi fr. B 117). Revenind la comentariul lui Guthrie (*op. cit.*, pp. 461—462), acesta apreciază că Democrit este departe de a fi un sceptic radical. Chiar dacă sîntem separaţi de realitatea în sine (ἐτεῇ) prin bariera simţurilor, chiar dacă această realitate este greu accesibilă (ἄδηλον), ea poate fi totuşi înţeleasă prin intelect (cf. Anaxagoras, fr. B 21 a). Clasificîndu-l pe Democrit alături de Platon (cf. *Theait.* 165 B), Sextus crede că nu greşeşte, deoarece *realia* sînt numai τὰ νοητά. Diferenţa esenţială constă însă în faptul că la Democrit aceste *realia* aparţin lumii fizicale, unde ἰδέαι sînt înşişi „atomii", în vreme ce Platon transpunea realiile într-o lume a abstracţiilor. De aceea,

chiar dacă Platon s-a inspirat din doctrina despre cunoaştere a lui Democrit, acesta din urmă rămîne adversarul său ireconciliabil prin concepţia sa pur mecanicistă a universului atomar. Vezi şi S. I. Luria, în acelaşi sens, *op. cit.*, pp. 426–427. După părerea lui Luria. care comentează aici şi fr. B 165 (Cicero, *Acad. Priora* II, 73), în textul lui Sextus se strecoară influenţe pyrrhoniene, precum şi ecouri din Academia Medie, aflată sub pecetea scepticismului; vezi în continuare *op. cit.*, pp. 435–436, comentariul său interesant asupra diferenţei dintre două tipuri de gîndire: γνώμη γνησίη, „părere clară, limpede"; γνώμη σκοτίη, recunoscute ulterior şi de Platon; Luria îl citează în această privinţă pe Friedländer, *Platon*, II, p. 611; „ceva, simţurilor noastre rămîne ascuns, dar nu înseamnă că acel ceva nu există" (p. 436), scrie comentatorul, demonstrind prin aceasta că Democrit n-a fost un sceptic radical. În acelaşi sens Sambursky, *op. cit.*, p. 120 şi W. Schmid, *GGL*, p. 261 şi urm.; p. 270.

[321] Vezi mai sus nota 65. Guthrie, *op. cit.*, p. 486, este de părere că acest tratat constituia un atac la adresa lui Protagoras.

[322] Vezi mai sus nota 66.

[323] Vezi nota 67.

[324] În gr. Παράπηγμα. Vezi nota 68.

[325] Vezi Philolaos, fr. A22. Acest an era stabilit la 59 de ani şi 21 de luni.

[326] Eudoxos din Cnidos (cca 408–355 î.e.n.), matematician, astronom, geograf, discipol al lui Archytas. A venit în strîns contact cu Platon. Unele elemente din opera lui matematică au fost preluate de Euclid.

[327] Euctemon, alături de Meton, era unul din reprezentanţii de seamă ai studiilor de astronomie din sec. al V-lea î.e.n., autor de „calendare".

[328] Sub numele de Geminos se ascunde un fals: este vorba despre un tratat de astronomie, atribuit lui Ptolemaios, geograful (sec. II î.e.n.). Geminos (cca 80–10 î.e.n.) este un matematician şi astronom care, pe vremea lui Pompeius, a compus pentru cititorii de limbă latină o introducere la *Fenomenele* lui Aratos. Fragmentele au fost editate de G. Aujac, Paris, „Les Belles Lettres", 1975.

[329] Vezi nota 68.

[330] Vezi nota 70.

[331] Vezi nota 71.

[332] Adept al teoriei „inspiraţiei" în materie de creaţie poetică, Democrit îl urma pe această linie pe Hesiod. V. D. M. Pippidi, *Formarea ideilor literare în antichitate*, Editura Enciclopedică, 1972, p. 31. După părerea lui Zeller, *ZN*, p. 1164, Democrit credea, probabil, că naturile umane deosebite sînt apte să recepteze mult mai multe „imagini" decît cele obişnuite.

[333] Cf. fr. A 101 în care este vorba despre o glossă homerică.

[334] Versul pus în discuţie este următorul: αἰετοῦ οἴματ' ἔχων μέλανος, τοῦ θηρητῆρος. În traducere: „[Achile] avînd elanul vulturului negru, [vulturul] cel prădalnic..." Admiţînd atributul μελανόστου, sensul devine: [vulturul] cu os negru.

[335] Euphorion din Chalkis (sec. III î.e.n.), poet elenistic, autor de poeme mitologice compuse în stilul savant şi obscur pe atunci la modă.

[336] Philoxenos (sfîrşitul sec. V-începutul sec. IV î.e.n.), poet, originar din Efes, Ionia, dar stabilit la Sidon. Trecea drept un inovator în materie de metrică şi muzică.

337 Hermogenes, frate al lui Callias și discipol al lui Socrate. A asistat la ultimele clipe ale filosofului (cf.Platon, *Phaidon* 59 B). După cum reiese din acest fragment, Democrit, urmînd pe Hermogenes, trece de partea acelora care aderau la teza originii limbajului prin „convenție", teză opusă aceleia care susținea că limbajul este un fenomen social apărut pe cale „naturală". Relativ la tezele susținute de Hermogenes, vezi Platon, *Cratylos* 384 C—D.

338 În gr. εἰκόνες, „imagini", în sensul de „noțiuni" cărora, prin rostire (λόγος) li se dă un anumit „nume" (ὄνομα). Cf. *Cratylos* 439 A, unde numele sînt definite drept „imagini ale lucrurilor" (εἰκόνες τῶν πραγμάτων).

339 În gr. ἀγάλματα τῶν ὄντων, adică „imagini" ale unor realități-model, în sens platonic.

340 În gr. τὰ νοερὰ εἴδη.

341 Τύχη. În sensul: un nume, dat prin „convenție" este dat „la întîmplare".

342 Vezi nota 72.

343 Privitor la utilitatea sfaturilor medicale, vezi în continuare fr. B 31. Reiese că Democrit se arată deopotrivă preocupat de terapia bolilor psihice, pentru care recomandă liniștea sufletească (vezi anterior nota 294), cît și de cea a bolilor trupești.

344 Această lucrare era probabil un „calendar" cu zile faste și nefaste pentru anumite lucrări și întreprinderi.

345 Vezi nota 74.

346 Autor cartaginez al unui tratat despre agricultură; lucrarea a fost redactată înainte de distrugerea Cartaginei (143 î.e.n.) și a fost tradusă în limbile latină și greacă. Lucrarea nu s-a păstrat, nici măcar fragmentar, dar a influențat adînc redactarea tuturor tratatelor similare în limba latină.

347 Acest tratat a avut o mare influență asupra dezvoltării școlilor de pictură din Grecia, îndeosebi asupra școlii din Sicyon, care a înflorit în sec. al II-lea î.e.n. Interesul lui Democrit pentru pictură și artele frumoase, în general, este analizat de Eva Keuls în teza ei intitulată *Plato and Greek Painting*, Leiden, Brill, 1978, în capitolul VIII, *Plato and Democritus on Art* (p. 126 și urm.). Diferențele de vederi asupra percepерii lumii fenomenale a culorilor inclusiv (vezi mai sus nota 320) au dus la controverse între cei doi filosofi, deși Platon nu-l numește pe Democrit, mulțumindu-se să-l integreze in rîndul acelora pe care-i numește οἱ πολλοί, οἱ σοφοί, οἱ κόσμιοι (de pildă in *Phaidros* 68 E 2). Controversele s-au ivit atît în materie de teorie a cunoașterii cît și in materie de vederi asupra plăcerii artistice (pentru Democrit, fr. B 4 și B 188, plăcerea este un scop în sine). Keuls (*op. cit.*, pp. 129—133) analizează în această direcție fragmentele B 194; B 207, B 235 (acesta din urmă comparat cu *Phaidon* 68 E 2, doctrina relativității plăcerii și durerii); ea se ocupă de asemenea de problema inspirației (vezi mai sus nota 332) la Democrit și la Platon (analizînd îndeosebi *Leg.* 719 C), abordînd și întrebarea dacă în *Ion* (dialog platonic) se află într-adevăr o invectivă la adresa lui Democrit (p. 136). Teoria lui Democrit despre culorile fundamentale, despre culorile complementare și despre amestecul culorilor a avut un imens răsunet, preluat în tratatele *Despre pictură*. Ecourile ei au ajuns pînă la Plinius (Keuls, *op. cit.*, p. 140).

[348] În gr. λόγιοι, în sensul de oamenii raţionali din timpurile primitive, care au început să înţeleagă existenţa şi puterea divinităţii. Cf. Lucretius V, 1105 şi urm. Fragmentul aparţine probabil operei *Mikros diakosmos* în care este vorba despre progresul societăţii umane. Cf. Critias, fr. B 25, v. 12, DK, II, p. 151.

[349] În sensul că prin educaţie omul îşi poate controla tulburările sufleteşti (τῆς ψυχῆς ταραχή) provocate de mişcările violente ale atomilor sufletului pentru a ajunge la *athambia* şi apoi la *euthymia*. Vezi mai sus nota 200 şi în continuare. fr. B 187; 191; 223.

[350] Acest fragment aparţinînd lui David Armeanul (vezi mai sus nota 298) este considerat drept cea mai grăitoare mărturie asupra concepţiei lui Democrit despre registrele vieţii spirituale a omului. Deşi comparaţia intre mikrokosmos şi makrokosmos este în spirit platonizant, rămîne de reţinut ideea controlului pe care omul poate, prin voinţă, să-l exercite asupra pasiunilor. Guthrie, *op. cit.*, p. 471.

[351] Demokrates, este sau o formă coruptă a numelui lui Demokritos sau o falsă atribuire a unei colecţii de sentenţe. Această colecţie, păstrată sub titlul Δημοκράτους Γνῶμαι, conţinînd 86 de sentenţe, a fost publicată pentru prima oară în sec. al XVII-lea (Guthrie, *op. cit.*, p. 489). Autenticitatea ei a fost curînd pusă la îndoială. La începutul veacului nostru, H. Laue, într-o disertaţie intitulată *De Democriti fragmentis ethicis*, Göttingen, 1921, identifică culegerea cu cea intitulată *Hypothekai*, aparţinînd unui anume Demokrates din Aphidna (cca 350—330 î.e.n.), trecută ulterior sub numele lui Democrit. H. Diels, DK, vol. II, p. 154. Controversele asupra autenticităţii sînt expuse la Zeller—Nestle, *op. cit.*, p. 1140 şi la Wellmann, art. cit., RE V, p. 134. Deoarece Platon şi Aristotel nu ştiu nimic despre aceste sentenţe, Guthrie este înclinat să le nege autenticitatea, măcar în parte, mai ales că, după părerea lui, unele sentenţe se potrivesc prea bine cu anumite cugetări atribuite lui Socrate şi lui Platon. Astfel fr. B 40, B 77, B 171: *Apologia* 30 B; fr. B 181 şi fr. B 173: *Menon* 88 A; fr. B 46: *Gorgias* 479 E; Erosul „bun" din fr. B 73 aminteşte întru totul de Platon (Guthrie, *loc. cit.*). Pe de altă parte, unele fragmente cum ar fi fr. B 3 sau fr. B 188 (Stobaios) sînt autentificate de scriitori cunoscuţi, de Seneca, în primul caz, *De tranquil. animi* 13, 1; *De ira* 3, 6, 3; de Clement, în al doilea (vezi fr. A 170). În sprijinul autenticităţii lor a apărut în schimb o bogată literatură, din care cităm articolul de referinţă al lui R. Philippson, *Demokrits Sittensprüche*, „Hermes", 59, 1924, p. 369 şi urm.; la p. 44 autorul face o apropiere cu modul cum s-au transmis posterităţii sentenţele atribuite lui Epicur; şi cele două studii ale lui G. Vlastos, *Ethics and Physics in Democritus*, în „Philosophical Review" din 1945, p. 578 şi urm., din 1946, p. 53 şi urm. care susţin teza autenticităţii, demonstrînd că etica lui Democrit este riguros naturalistă, în conformitate cu teoria sa materialistă despre *makrokosmos* şi *mikrokosmos*, fără propensiunea spre amoralism prezentă la sofişti, respirînd un hedonism sănătos, pe care-l adoptă şi Epicur. Noua direcţie in logică şi etică, inaugurată de Socrate şi Platon este diferită, Kirk—Raven *op. cit.*, p. 426. În culegerea, eventual influenţată de sentenţele similare din aşa-numitul „roman" al lui Ahiqar, redactat în aramaică sub achemenizi (cca 430 î.e.n.), nu se găsesc îndemnuri la sancţiuni, nici aluzii la relaţia greşeală—pedeapsă (Horst Steckel, *op. cit.*, pp. 197—198). Stobaios a incorporat în *Florilegiul* său cca 130 de sentenţe atribuite lui Democrit,

unde selectate în Diels—Kranz. Manuscrisele care au transmis culegerea sub numele lui Demokrates şi titlurile sub care este cunoscută, la Diels—Kranz II, p. 154.

352 Una din ideile de bază ale eticii lui Democrit este aceea că omul nu trebuie să nu greşească din frica de pedeapsă, ci din convingere morală. Vezi mai sus nota 279.

353 Vezi mai sus nota 306. Cf. mai sus fr. B 11 şi vezi notele 315—320.

354 Inexact. Vezi mai sus fr. A 68 şi 70 şi notele la aceste fragmente. Comentariul acestui fragment la J. Kerschensteiner, *op. cit.*, p. 163.

355 Ὑποθῆκαι. Dacă acesta va fi fost titlul unei *Culegeri* de sentenţe, el nu apare în listele transmise de Diogenes Laërtios IX, 45—49 (= A 33), afară dacă nu făcea parte din lucrările care n-au mai fost menţionate nominal. Diels—Kranz, II, p. 166.

356 Cuvîntul se întîlneşte şi la Galenos IX, 499 1 Kühn.

357 Superlativ în care intră formantul -es- folosit numai pentru gradele de comparaţie ale clasei adjectivelor în -ων, -ον.

358 Cf. Platon, *Cratylos* 414 A: „*Gyné* (femeie) îmi pare că vrea să fie *goné* (generaţie)". Trad. Simina Noica.

359 Vezi nota 263.

360 Vezi notele 306 şi 320.

361 Cf. Anaxagoras, fr. B 21 a, precum şi fr. A 49, B 9 şi B 117. Vezi notele la aceste fragmente.

362 În limba greacă ὕπερα καὶ τὰ πηνία: fluturi şi omizi din specia geometridelor (Alfieri). Vezi mai sus fr. A 153, A 154, A 155 şi nota 270.

363 Aici este vorba despre schimbarea valorii de durată a fonemelor, schimbare notată în scris prin diverse vocale sau semivocale.

364 Democrit foloseşte forma νόονται, contras νοῦνται (pers. III pl.), de la verbul νοέω.

365 Vezi mai sus fr. B 8 a. Jula Kerschensteiner, *op. cit.*, p. 165, interpretează cuvîntul drept desemnarea unui proces prin care se petrec schimbări în ordinea şi poziţia atomilor dintr-un anume conglomerat de atomi.

366 În gr. ἀγάλματα φωνήεντα. Vezi mai sus nota 338. Acest fragment este comentat de Guthrie, *op. cit.*, p. 474. În continuare (p. 475) Guthrie se întreabă dacă sensul cuvîntului ἀγάλματα n-ar putea cumva avea conotaţia de „omagiu", „dar" în cinstea unei divinităţi. Zeii înşişi sînt nişte „imagini", nişte „mulaje" care pătrund în fiinţa omenească (vezi mai sus nota 157); numele lor provoacă incontestabil asociaţii de idei care stîrnesc emoţii, extazul sau frica, de pildă; în acelaşi sens şi Jürss—Müller—Schmidt, p. 554, nota 262 la *op. cit.*: în cazul de faţă *agalmata* are mai degrabă înţelesul de „simboluri grăitoare"; aşadar, cuvîntul ἀγάλματα, încărcat cu o valoare simbolică devine o imagine a unei „imagini", Guthrie, *op. cit.*, p. 476; ca atare, el se află „departe de realitatea în sine (atomii şi vidul)". Vezi mai sus fr. A 74 (Cicero, *De nat. deorum* I, 29 şi 120) şi fr. A 75 (*Sextus, Adv. math.* IX, 24). Vezi în continuare fr. B. 166.

367 În gr. δυνάμεις, în sensul de punere în evidenţă a funcţiilor.

368 Acest fragment se cuvine comparat cu fr. B 2 — Metrodoros din Chios: „Tot ceea ce este gîndit, există" pentru a sesiza înţelesul cuvîntului νώσαιτο (de la νοέω); S. I. Luria, *Demokrit*, p. 424.

369 În gr. φυσιολογώτατος, „mintea cea mai ordonată".

370 Acest fragment ilustrează concepţia lui Democrit despre apariţia treptată a formelor de activitate umană în decursul dezvoltării civilizaţiei, analizată de Guthrie, *op. cit.*, p. 350. Sofiştii contemporani lui, Anaxagoras însuşi (vezi fr. B 21 b) s-au arătat profund interesaţi de această problemă, îndeosebi de modul cum omul, datorită inteligenţei lui şi educaţiei a izbutit să cîştige o netă superioritate asupra mediului în care trăieşte. Considerînd apariţia civilizaţiei tot ca un episod cosmic (în acest sens Jula Kerschensteiner, *op. cit.*, pp. 172—173, care comentează toate sensurile cuvîntului κόσμος la Democrit), Democrit era convins că numai „necesitatea" (ἀνάγκη), ordonatorul tuturor fenomenelor cosmice, a determinat şi ascuţirea facultăţilor psihice şi intelectuale ale omului. În cazul muzicii, această activitate este considerată drept secundară, izvorînd dintr-un „prisos" (περιόν), fără a avea la origine „necesitatea" (ἀνάγκη). Vezi comentariul lui W. Schmid, *GGL*, p. 284 şi urm.

371 În sensul celor spuse la nota 366, deci „departe de realitatea în sine" (atomii şi vidul), după expresia lui Guthrie.

372 Prin autoeducaţie.

373 Vezi anterior nota 267 cu privire la dezvoltarea embrionului uman.

374 În sensul că şira spinării se aruncă şi carnea se mănîncă fără oase, mulţumind pe toată lumea.

375 Despre formarea fulgerului vezi anterior fr. A 93 şi nota 170. Ca şi pentru Anaxagoras, fulgerul, considerat parte a focului etern, are o calitate superioară faţă de focul obişnuit.

376 Acest fragment, care probabil face parte din *Mikros diakosmos* ilustrează concepţia lui Democrit despre puterea de observaţie a minţii omeneşti. „Imitaţia", ca factor al progresului, este un topos comun la filosofii sec. al V-lea î.e.n., Heraclit, fr. B 10, între alţii. Karl Reinhardt, *Hekataios von Abdera und Demokrit*, „Hermes", 47, 1912, pp. 54—512, a încercat să demonstreze că promotorul teoriei mimetice asupra progresului nu a fost Democrit, ci Hekataios. Concepţiile lui Democrit asupra progresului în societate sînt discutate în lucrările generale despre această temă, ca W. Uxkull-Gyllenband, *Griechische Kulturentstehungslehren*, Berlin, 1924, Bibl. für Philosophie, 24, p. 25 şi urm.; A. Kleingünther, Πρῶτος Εὑρετής, „Philologus", Suppl. Band 26, I, nr. 3, 1933, p. 109; K. W. Guthrie, *In the Beginning* (lucr. cit. la nota 301), cap. 5. Vezi şi nota 301.

377 Fragmentul B 155, cunoscut sub numele de „controversa cu Chrysippos" este pe larg comentat de S. I. Luria, in *Demokrit*, ed. cit., p. 140. Aici este vorba de o aporie propedeutică. Un personaj, la Plutarh, expune opiniile critice ale lui Chrysippos asupra punctului de vedere al lui Democrit despre magnitudinea (raza) atomilor. Chrysippos se opune teoriei atomare din punctul de vedere al cuiva care admite divizibilitatea infinită, prezentînd o teorie ingenioasă despre un intermediar între egal şi inegal. Democrit opta pentru următoarea explicaţie, referindu-se la secţiunile într-un corp geometric: un corp geometric reprezintă suma unui număr foarte mare de lamele. Conţinutul a două corpuri asemănătoare este identic, dacă lamelele se găsesc la aceeaşi înălţime şi au acelaşi conţinut al suprafeţelor transversale (Sambursky, *op. cit.*, p. 299). Dar această identitate nu poate fi atinsă decît dacă lamelele, straturile corpurilor, sînt alcătuite din atomi cu o lungime (rază) identică. Dacă un corp geometric

de forma conului se ascute spre vîrf, faptul se datorează dimensiunii tot mai reduse a razei atomilor care alcătuiesc lamelele superioare. Implicit, şi marginea secţiunilor într-un con se modifică corespunzător cu această scădere, conul fiind deci considerat drept un corp cu aspectul unor trepte suprapuse. S. I. Luria, *Demokrit*, p. 486; Jürss—Müller—Schmidt, *op. cit.*, nota 271 la p. 556. După părerea lui Luria, s-ar putea face o apropiere între „lungimea" atomară, aşa cum o concepea Democrit, şi noţiunea de diferenţiale în matematica şi fizica modernă. Pe cît se pare, Democrit presupunea că şi spaţiile goale dintre atomii cu o lungime anumită sînt egale cu această lungime. Scăderea razei atomare atrage şi scăderea spaţiilor interstiţiale. De aici, diminuarea treptată a suprafeţei secţiunilor unui con. Dacă această diminuare n-ar interveni, dacă secţiunile ar rămîne identice, corpul geometric ar păstra forma unui cilindru. Răspunsul lui Chrysippos la acest paradox ataca problema mărimilor constante (vezi SVF, vol. II, p. 489). Numai noţiunile dinamice ale procesului marginal şi alte concepte ale teoriei infinitesimale pot aduce o dezlegare în ceea ce s-a numit „paradoxul lui Democrit". Vezi şi comentariul lui E. Kolman, *op. cit.*, p. 101.

378 Simplicius, în comentariul său la acest loc (p. 662, 10) scrie următoarele: „Dacă curbura este un unghi, atunci şi sfera, în întregimea ei, fiind curbă, poate fi considerată drept un unghi propriu-zis". Noţiunea de curbură „unghiulară" purcede tot din teoria atomistică a lui Democrit. Corpurile — fiind conglomerate de atomi cu spaţii goale între particulele indivizibile, de configuraţie neregulată, curbura nu poate fi niciodată perfectă. S. I. Luria, *loc. cit.* la nota precedentă. Aceste probleme, ridicate de fr. B 155 şi B 155 a, mai fuseseră o dată discutate de Luria în cartea sa *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik*, apărută la Leipzig în 1932, la p. 138 şi urm. Cf. J. Mau, *Zum Problem der Infinitesimalen bei den antiken Atomisten*, p. 22 şi urm., precum şi de E. Kolman, *loc. cit.* la nota precedentă.

379 Vezi mai sus nota 326.

380 Adică o bază triunghiulară. Cf. Plutarch., *Moralia, De comm. notit.* 39, p. 1078 D—E. Iată ce scrie Kolman în această privinţă: „Democrit cunoştea, se pare, că o prismă triunghiulară poate fi descompusă în trei piramide cu baze şi înălţimi egale. Această propoziţie a intrat în *Elementele* lui Euclid XII (propoziţia 7)", — *loc. cit.* la nota 377.

381 Vezi mai sus nota 207.

382 Vezi mai sus nota 210. Nu se ştie la ce scriere a lui Colotes se referă aici Plutarh dar, în orice caz, el neagă scepticismul radical al lui Democrit, condamnînd apropierea pripită pe care Colotes o făcea între Democrit şi Protagoras; Guthrie, *op. cit.*, p. 461; Alfieri, *Gli atomisti*, *op. cit.*, p. 199, nota 502. Despre negarea radicală a posibilităţii cunoaşterii la Protagoras, Platon, *Protagoras* 318 D—E (= Protagoras, fr. A 5).

383 Vezi anterior fr. A 37; fr. A 49 şi nota 83.

384 Cf. Plutarch., *Quaest. conuiu.* III, 6, 4, p. 655 D; VIII, 3, 5, p. 722 D şi Heraclit, fr. B 6.

385 Din acest fragment reiese că Democrit, înaintea lui Platon, condamna cu vehemenţă registrul pasional al temperamentului uman, piedică în calea *athambiei* (vezi mai sus notele 281 şi 296).

386 Xeniades, vezi vol. II, partea a 2-a.

[387] Vezi mai sus fr. A 128; a 135 și nota 228. Jula Kerschensteiner, *op. cit.*, p. 162 și urm., comentînd aceste fragmente, inclusiv fr. B 164, scoate în evidență modul în care Democrit a înlăturat cu hotărîre orice factor extern din acest proces al selecției pe categorii asemănătoare; „Das Naturgesetz ἀνάγκη wirkt mechanisch (wie bei Leukippos)". Cf. W. Schmid, *GGL*, p. 284.

[388] Cf. Protagoras, fr. B 1 și Aristotel, *Fizica* II, 1, 193 a, 3. Acest fragment este comentat de H. de Ley, *Pangenesis versus Panspermia*, citat la nota 263. Dictonul, devenit celebru, se cuvine interpretat în sensul gîndirii lui Democrit despre pangeneză: omul nu este altceva decît o alcătuire de atomi și vid, ca oricare altă ființă sau alt lucru din realitatea în sine. Nu este lipsit de interes să amintim și părerea lui Gorgias: εἰ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, πάντα τὰ φρονούμενα (fr. B 3 (79)) prin care sofistul dorea să echivaleze puterea de înțelegere a minții omenești cu însăși realitatea perceptibilă (τὰ ὄντα).

[389] Vezi mai sus notele 315—319 și nota 320. În relatarea lui Cicero, S. I. Luria, *Demokrit*, p. 427, discerne o certă influență pyrrhoniană sau, mai degrabă, ecouri ale Academiei Medii, aflată sub conducerea lui Arkesilaos și Carneades, filosofi puternic influențați de scepticism.

[390] Vezi mai sus fr. A 74—79 și nota 154; de asemenea nota 157; cf. fr. B 142 și nota 366. Din fr. B 166, extras din Sextus, *Adversus mathematicos*, reiese că „simulacrele" cu puteri divine supranaturale, sînt diferite din punct de vedere al influenței lor asupra existenței umane. Nu reiese dacă în raportul om— „simulacru", binevoitor sau malefic, omul poate schimba față de sine însuși dispoziția „simulacrului" divin.

[391] Originea reprezentării puterilor de ordin supranatural altfel explicată în fr. A 75.

[392] Vezi mai sus fr. A 57 și notele 127—128. V. Alfieri, *Atomos-Idea*, op. cit., p. 52 și urm.; J. Kerschensteiner, *op. cit.*, p. 162 și urm.

[393] Vezi mai sus notele 87 și 129. Vezi de asemenea fr. A 135 (58), precum și *Elemente ale doctrinei anonime a vechiului pythagorism*, vol. I, partea a 2-a, fr. 74 a, p. 55 și nota 232 la acest fragment, redactată de M. Nasta.

[394] Am tradus liber prin cuvîntul destin cuvîntul grec „daimon" pentru a semnifica rolul pe care *daimon*-ul (personalitatea) fiecărui om îl poate avea pentru viața pe care o duce. Vezi nota 77 la Heraclit, vol. I, partea a 2-a, p. 372. Nu este greșit ca în „daimon"-ul democritic să întrevedem pe cel socratic.

[395] Tema este dezbătută de F. K. Voros în lucrările citate la nota 270.

[396] În gr. δίκαια și νόμιμα. Vezi mai sus nota 279.

[397] Concepție identică cu cea formulată un veac mai înainte de Solon. Vezi Solon, fr. 1 și fr. 5, vol. I, partea 1, p. 122 și 123. Vezi mai departe fr. B 254.

[398] Ideea este aproape la fel formulată de Aristotel în *Etica Eudemică* VII, 14, p. 1247 a 31.

[399] În gr. αἰδεῖσθαι. Iată cum definește Guthrie, *op. cit.*, p. 494 noțiunea de αἰδώς la Democrit: „un sentiment de respect pentru ceea ce merită respect și de repulsie pentru tot ceea ce-i strîmb".

[400] De fapt, „educația", ἡ παιδεία.

[401] În acest fragment cuvîntul νόμος nu mai are sensul de „convenție", nici cel de „pe potriva naturii omenești" (vezi mai sus nota 306,

ci pe acela de „lege", în sens juridic. Deosebirea față de Critias, fr. B 25, care susține că zeii au fost inventați pentru a stîrni frica de pedeapsă divină, căreia nimeni nu i se poate sustrage, este evidentă. Desigur, Democrit ridica și problema corelației dintre dispozițiile firești ale naturii umane și efectele educației. Vezi mai sus fr. B 33 și nota 349: vezi mai departe fr. 183.

[402] Cf. Platon, *Statul* 403 D.

[403] În tot acest fragment este expusă doctrina moderației (τό μέτρον, ἡ συμμετρία) și a cuminteniei, doctrină predominantă în etica sec. VI—V î.e.n. (lirica gnomică, tragedia, scrierile filosofice).

[404] Vezi anterior nota 347, părerile lui Democrit despre plăcerea estetică.

[405] Acest fragment este lipsit de început. Nu se știe la cine se referă Democrit. DK, vol. II, p. 185 ridică întrebarea: „divinități" (statuile lor)? femei?

[406] Vezi anterior nota 347.

[407] J. Kerschensteiner, *op. cit.*, p. 170, încadrează acest fragment tot în categoria textelor privitoare la *kosmos*, și anume în categoria acelor texte referitoare la buna rînduială în societate și familie.

[408] În sensul comunității existente între om și natură.

[409] Vezi mai sus nota 397. Și acest fragment se înscrie pe linia gîndirii soloniene despre îndatoririle cetățenești și răspunderea ce revine conducătorilor unei cetăți.

[410] Eliminarea dăunătoarelor constituie o condiție a „ordinei" în natură și societate, în sensul de *kosmos*. Jula Kerschensteiner, *op. cit.*, p. 169.

[411] Cf. fr. A 77—79, formarea noțiunilor despre zei și a credințelor populare despre lumea de apoi. Horst Steckel, *op. cit.*, p. 207; Guthrie, *op. cit.*, pp. 436, 478—482, este de părere că aceste „plăsmuiri" sînt considerate drept efectul pătrunderii „simulacrelor" în ființa omenească, răscolită de vedeniile viitorului.

[412] Vezi nota 5. De asemenea Regenbogen, *Theophrastos*, RE, Suppl. VII, p. 154.

[413] Ahiqar este prototipul înțeleptului care propagă prin maxime și proverbe o doctrină etică alcătuită în sistem. Personajul, la origine vizirul unui rege babilonian, silit de împrejurări să se refugieze în Egipt, a servit la modelarea unui alt personaj legendar celebru, și anume Esop. „Romanul" lui Ahiqar a fost transpus în aramaică sub achemenizi (cca 430 î.e.n.), iar în greacă a circulat sub forma unei adaptări a lui Teofrast, Ακίχαρος. Dintre versiunile „romanului" cea mai cunoscută este cea descifrată din aramaică după un papirus găsit la Elephantina (în Egipt), papirus studiat și prezentat de Ed. Meyer în 1912. Regenbogen, *loc. cit.*

[414] Horst Steckel, *op. cit.*, pp. 199—200, atrage atenția că Thrasyllos, în *Catalogul* său, n-a pomenit de nici o călătorie a lui Democrit. După părerea fermă a lui Steckel aici se strecoară o confuzie între Democrit (din Abdera) și Bolos (Democrit) din Mendes. Vezi nota 5.

[415] În gr. 'Αρπεδονάπται, cei ce măsurau exact suprafețele, întinzînd sfori.

[416] Anumiți comentatori ai lui Democrit, printre care și Jürss—Müller—Schmidt, *op. cit.*, p. 518, nota 39, înclină să creadă că scrierea despre care este vorba în acest fragment ar aparține lucrării *Despre scrierile sfinte*

din Babilon (vezi fr. A 33, Diog. Laërt. IX, 46—49, netrecută totuşi în tetralogiile lui Thrasyllos). Este vorba despre o culegere de sentenţe, o lucrare de etică în forme literare scurte, dar variate, în genul bine-cunoscutei părţi redactate în acest gen în aşa-zisul roman al lui Ahiqar. După alte păreri însă (vezi DK II, p. 209) s-ar putea să facă parte din *Doctrina caldeană* (fr. B 299 d).

417 Vezi nota 76.

418 Vezi nota 77. Jürss—Müller—Schmidt, *op. cit.*, p. 527, nota 77, propun pentru titlul Χερνικά sau (mai jos) Χειρόκμητα traducerea „Handgefertigte Schutzmittel", bănuind că ar fi vorba despre „preparate manual" în domeniul farmacologiei. Caracterul magic al acestor preparate este indeniabil. Columella însă, VII, 5, 17, menţionează că în mod fals i s-a atribuit această lucrare lui Democrit, ea aparţinînd de fapt lui Bolos (Democrit) din Mendes, DK II, B 300, 3, p. 212.

419 După interpretarea din nota precedentă, „preparate manual", în sens de „remedii", „leacuri".

420 Povestea se găseşte la Plinius, *NH* XXX, 8 şi urm. şi este pomenită şi de Synesios, DK II, fr. B 13 şi fr. B 17.

421 Cf. Democrit, fr. A 71. Timpul fiind „nenăscut" nu poate avea început; vezi nota 146 la acest fragment. Ceea ce este etern nu are nici început, nici cauză. Ori timpul este etern.

422 Cf. fr. A 69. Acest fragment, explică S. I. Luria în comentariul ce-l face la p. 423, *lucr. cit.*, este important pentru că Aristotel, sau autorul anonim al tratatului *De interpretatione*, reproduce o formulare democritică: „toate sînt şi devin în conformitate cu necesitatea", întîlnită în continuare şi în fr. 13 (L 103). Liberul-arbitru, în acest caz nu-şi mai are locul. În realitate însă, atrage atenţia comentatorul, Democrit se referea la categoriile ontologice şi niciodată nu a ridicat problema cauzalităţii sau a liberului-arbitru în activitatea socială.

423 Cf. Lucretius, *De nat. rer.* II, 251 şi urm. şi nota 99 la fr. A 47.

424 S. I. Luria, *Demokrit, ed. cit.*, p. 437 îl citează pe Alexandros, *Coment. la Topica* II, 6, p. 112 b 1; p. 177, 19: „unele lucruri există din necesitate, altele, în mare parte, după cum se întîmplă" şi atrage atenţia că motivarea dată de Alexandros pentru a explica acest pasaj nu poate fi în nici un caz în spirit aristotelic, atunci cînd scrie: „noi ştim că unele din lucrurile care există, există din necesitate, cum ar fi: omul este un animal". Alexandros nu citează sursa pentru această formulare dar, cum în continuare reproduce textual pasajul copiat şi de autorul articolului din Lexiconul *Suda*, Luria trage concluzia că este posibil ca formularea în cauză să fie de şcoală democritică.

425 Această intercalare aparţine autorului articolului din Lexiconul *Suda*.

426 După Aristotel, *Topica* V, 1, 129 principala caracteristică a omului nu este aceea că are 5 degete la mînă, ci că este biped (δίπους). Este vorba de o caracteristică generală, specifică numai omului. Autorul articolului Democrit din Lexiconul *Suda* a preluat ideea, alegînd o caracteristică diferită. Deoarece în *De partt. animal.* IV, 10, 688 a 4 şi în *Historia animal.* II, 12, 104 a 8 Aristotel aminteşte de caracteristica generală a unor vieţuitoare ca: πολυδάκτυλοι şi πενταδάκτυλοι, este posibil, presupune Luria (*op. cit.*, p. 438), ca ideea, la origine, să fi pornit totuşi de la Democrit.

427 Cf. Aristotel, *Analit. Prior.* I, 13, 32 b 4.

428 Ἐπ' ἴσης, adică „în mod egal"; cf. Aristotel, *Topica* II, 6, 112 b 1: „unele [există] în mod necesar, altele, în mare măsură dar, din aceste două categorii ⟨se ivesc⟩ și lucruri la voia întîmplării (τὰ δὲ ὁπότερα ἔτυχεν). În studiul său intitulat *Sistemul logicii la Aristotel și la Democrit* (*op. cit.*, p. 440), S. I. Luria arată că expresia ἐπ'ἴσης lipsește din vocabularul filosofic al Stagiritului care preferă τὰ συμβεβηκότα în opoziție cu τὸ ἀναγκαῖον, „necesarul", de obicei echivalat cu τὸ καθόλου, „generalul"; categoriile τὸ ὡς ἐπὶ πολύ ca și τὸ ὡς ἐπ' ἔλαττον (ceea ce se află în mare măsură sau în mică măsură), la Aristotel țin de sfera noțiunii de întîmplare (τὰ συμβεβηκότα). Aceste categorii ale logicii formale, după părerea lui Luria, își au izvorul în gîndirea democritică (eventual, formulate în *Canones*). În biologia aristotelică ele au o largă răspîndire. Vezi mai sus nota 63 și nota 422.

429 Κενότηται.

430 Polemica nu poate fi decît cu școala lui Democrit, deoarece Epicur și stoicii contestă *tertium non datur*. Vezi Cicero, *De natura deorum* I, 25, 70.

431 Δημοκρίτῳ διαπoροῦντι.

432 Atomiștii. Cf. DK, fr. A 48 b.

433 Teza școlii eleate.

434 Πάντα ἕν . . . εἰ τὸ ὂν ἓν σημαίνει . . . τὸ μὴ ὄν.

435 Întregul indivizibil poate, la rîndul lui, fi alcătuit din două unități, două mărimi (dihotomie) indivizibile: subiect și predicat, subiect și atribut etc.

436 Ἄτομα; vezi DK, fr. A 42.

437 Infinite ca număr, ἄπειρα.

438 S. I. Luria (*Demokrit*, p. 451) scoate în evidență curiozitatea acestei concepții inexplicabile. El citează un text din Plutarch., *Quaest. Plat.* V, 2, 5, 1003 T: „Dacă triunghiul nu se poate împărți în nici o figură cu laturi rotunjite, sfera poate fi tăiată în patru părți triunghiulare prin întretăierea diametrelor perpendiculare". Este posibil ca această idee să fi pornit din școala lui Democrit.

439 Platon, *Timaios* 53 C: perpendiculara pe o bază plană ⟨desparte figura⟩ în triunghiuri.

440 Cf. Anaxagoras A 45 și Philoponos, *In Aristotelis Phys.* 396, 16: „Discipolii lui Democrit spun că atomii sînt infiniți nu numai ca număr ci și în configurațiile lor"; S. I. Luria, *Demokrit*, p. 457.

441 Acest comentator interpretează într-o manieră personală, eronată, învățătura lui Democrit despre atomi și vid atunci cînd susține egalitatea deplină între „compact" „plin" și „vid". Textul din Platon îl citează incomplet, deformîndu-i înțelesul. S. Luria, *Demokrit*, p. 462.

442 Interpretare complet greșită. Democrit n-a spus niciodată așa ceva; S. Luria, *Demokrit*, p. 464. Singura legătură cu Democrit poate fi noțiunea de „plutire" a atomilor în sus și în jos. Vezi mai sus nota 129.

443 În sensul: nu pot fi cunoscute decît pe cale rațională.

444 Același lucru îl scrie și Philoponos, la Aristotel, *Phys.* IV, 7, p. 214 a; p. 613, 21, ceva mai explicit însă: vidul există și în afara cerului (= cosmosului), în sensul că există pretutindeni, în toate corpurile.

445 Teorie care combate concepția ciclică despre devenirea lumilor. Vezi și nota 94.

446 Același sens ca cel notat la nota 443.

[447] În această carte a tratatului aristotelic *De caelo* erau puse în discuție opiniile școlilor pythagorică, democritică și academică despre formarea atmosferei și a cerului.

[448] Acest paragraf reprezintă o contaminare a diferitor lecturi făcute de *Nemesianus din texte despre școala democritică*; cf. Hippocrates, *De morbo sacro* 16—17 și Platon, *Phaidon* 96, 13: „prin ce avem noi oare capacitatea de a raționa? să fie sîngele, aerul din atmosferă, focul sau nimic din toate acestea?"

[449] Vezi nota 154 la fr. A 77.

[450] Acest fragment, introdus de Jürss—Müller—Schmidt în ediția citată, *Griechische Atomisten*, a fost publicat inițial de G. Strohmaier în „Philologus", 112, 1968, p. 1 și urm.

[451] Acest fragment se cuvine pus în relație cu DK, fr. A 64 dar mai cu seamă cu un pasaj din Stobaios I, 44, 43 (extras din Iamblichos, *Despre suflet*), ed. Wachsmuth—Hense, introdus de Jürss—Müller—Schmidt la p. 174 a ediției lor, sub nr. 150: „Dacă admitem că sufletul se difuzează în diferite corpuri și că în corp se află întocmai ca aerul într-un recipient care-l cuprinde, sau se amestecă cu el, sau se mișcă în el aidoma particulelor din aer vizibile în raza de lumină care pătrunde prin fereastră, este evident că atunci cînd părăsește corpul se împrăștie și se pierde, așa cum expun fenomenul Democrit și Epicur (fr. 337 Us.). Cf. DK, fr. A 103, A 104 și, mai ales, A 106. Gîndirea lui Democrit, remarcă E.-G. Schmidt (nota 103 la ed. cit.) nu este corect redată. Democrit, probabil, se mulțumise să compare „atomii" cu particulele vizibile în raza de soare. Pentru Ibn al-Matrān, particulele înseși sînt echivalente cu „atomii", ceea ce nu se potrivește cu gîndirea lui Leucippos și a lui Democrit.

[452] Ibn al-Qifti era un medic arab din sec. al XI-lea e.n. Fragmentul este un extras dintr-un text publicat de F. Altheim—R. Stiehl în *Die Araber in der Alten Welt*, ed. cit., p. 17.

[453] Fragmentul se referă la scrierea lui Democrit *Despre sucuri* (umori). Vezi mai sus nota 59. Împotriva autenticității fragmentului, G. Strohmaier, *Ein Arzneitrank des Demokrit*, „Philologus" 116, 1972, p. 142. După părerea lui Strohmaier, fragmentul reprezintă un adaos ulterior, străin de textul lui Ibn al-Qifti.

[454] Aš-Šahrastānī este un filosof arab din prima jumătate a sec. XII e.n. Altheim—Stiehl, *op. cit.*, au introdus în *Antologia* lor 12 asemenea sentențe traduse de noi mai jos, a căror relație cu sentențele atribuite lui Ahiqar și lui Democrit rămîne îndoielnică în ciuda străduinței depusă de F. Altheim și de R. Stiehl de a dovedi contrariul — *op. cit.*, nota 39. Vezi Jürss—Müller—Schmidt, *op. cit.*, p. 559, nota 292 cu argumentele respective.

[455] Concepția de măsură în comportarea umană (vezi mai sus nota 403) este comună cu cea a lui Democrit, dar această coincidență nu înseamnă o preluare directă din partea etică a „romanului" lui Ahiqar, așa cum sînt de părere Altheim—Stiehl.

[456] Reproducem după *Antologia* Altheim—Stiehl sentențele redactate de Aš-Šahrastānī atribuite lui Democrit. După părerea autorilor, textele democritice au fost cunoscute în lumea arabă datorită unei versiuni siriene.

[457] Bahman din Isfendiyar este un contemporan al lui Artaxerxes I (464—423 î.e.n.). În acest caz „floarea vîrstei" lui Democrit, deci cu

aproximație 40 de ani, se potrivește cu data nașterii acceptată de Thrasyllos, 470/469 și nu cu cea propusă de Apollodoros, 460/459. Vezi fr. A 1, Diog. Laërt. IX, 41; cf. fr. A 3–6; cf. nota 44. Această constatare determină pe editori să tragă concluzia că secvența de sentențe din limba arabă, introduse de Aš-Šahrastānī în *Cartea sa*, aparține grupei I din *Tetralogiile* lui Thrasyllos, menționată de Diogenes Laërtios IX, 46. Vezi fr. A 33. Argumentul ni se pare neconvingător.

[458] La fel de neconvingătoare este și propunerea de a se face o legătură între conceptul de necesitate din acest text și fr. A 106 în care este vorba despre „necesitatea" morții.

[459] Νοῦς și ψυχή. Cf. fr. A 101; A 106; A 113. Opoziția între rațiune și sensibilitate formează de asemenea tema fr. B 125.

[460] Editorii consideră că astfel de „influențe" se cuvin interpretate în lumina teoriei lui Democrit despre „mulaje" *(eidola)*, din care unele sînt bune, binefăcătoare, altele rele, dăunătoare. Vezi, de pildă, fr. B 166. Explicațiile date la cele de mai sus sînt, după părerea editorilor, „în conformitate cu cea mai bună tradiție democritică".

DIAGORAS DIN MELOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Fiu al lui Teleclytos sau Telecleides, Diagoras este cunoscut ca poet liric și autor de ditirambi. Numele lui este menționat printre poeții vremii de Aristofan în *Norii* 826—830 și în *Broaștele* 320. În notița biografică din Lexiconul *Suda* trece drept un filosof materialist, discipol al lui Democrit, la rîndul său animator al unui cerc de tineri interesați de problemele ridicate de filosofia fizicalistă. Deoarece profesa vederi ateiste a fost nevoit să se refugieze la Pellene, în Ahaia, atenienii punînd chiar și un premiu pe capul lui. Porecla care i s-a dat era aceea de *atheos* (ateul). Este cunoscut faptul că a luat în derîdere misteriile de la Eleusis și că era autorul unui tratat despre ateism. Data cînd a trăit este controversată (*akme*, 493; 468 î.e.n. ?). Dar data decretului de exil, menționată de Aristofan atît în *Păsările* 1073 și în *Broaștele* 320 este în mod sigur 415/414 î.e.n. Scholiaști la aceste versuri confirmă existența decretului de exil împotriva lui Diagoras și gravarea lui pe o stelă de bronz.

A.P.

A) VIAȚA ȘI OPERA

1. *Schol.* la ARISTOFAN, *Păsările* 1073 Diagoras din Melos. Acesta, după cucerirea Melosului[1] a venit la Atena. Aici a luat în derîdere misteriile de la Eleusis cu scopul de a îndepărta mulțimea de ceremoniile mistice. În consecință, atenienii au dat un decret împotriva lui gravat pe o stelă de bronz[2], după cum certifică Melanthios în *Despre misterii*. O altă versiune. Acest decret a fost dat din cauza impietății ce o dovedea, deoarece îndepărta mulțimea de misterii, luîndu-le în derîdere, subestimîndu-le și sfătuindu-i pe cei doritori să se inițieze să nu facă așa ceva. Așa cel puțin povestește Krateros. Decretul a fost dat cu aproximație pe vremea cuceririi Melosului. Căci pentru o datare mai timpurie nu există obiecție[3]. Melanthios, în *Despre misterii*, citează cîteva rînduri din decretul gravat pe stela privitoare atît la Diagoras cît și la pelleeni[4] care nu voiau să-l predea.

În acest pasaj stă înscris: „Dacă cineva îl va ucide pe Diagoras din Melos va căpăta un talant de argint iar dacă-l va prinde de viu, doi".

2. AL-MUBAŠŠIR IBN FATIK, *Viața lui Zenon*, trad. germ. de Franz Rosenthal, „Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten, „Orientalia", 6, 1937, p. 33[5]. Leucippos sofistul a fost un discipol al învățatului Zenon. Heraclit „Obscurul". Empedocles, Melissos, Protagoras, Anaxagoras, Socrate și Democrit au trăit în același timp cu Zenon cel Înțelept. Contemporan cu ei este Diagoras ateul, care s-a stabilit în orașul Attica (Atena); cum era înrăit în lipsă de pietate față de zei, nu era credincios, lua în derîdere cele sfinte, Sultanul și înțelepții și conducătorii din Attica au căutat să-l omoare — sultanul era arhontele Charias — punînd un premiu pe capul lui și dînd următorul decret: „Cine va pune mîna pe Diagoras din Melos va căpăta o răsplată în bani". Aflînd despre decret, Diagoras s-a refugiat în Ahaia, într-un oraș numit Pellene unde s-a stabilit. Cu acel prilej a izbucnit un război între locuitorii din Attica și cei din Laconia. Războiul a ținut mult și despre Diagoras nu s-a mai știut nimic. A trăit 54 de ani. După moartea lui s-a găsit la el o carte scrisă în limba locuitorilor din Frigia, plină de ironii la adresa lucrurilor sfinte.

3. Lex. *Suda, Diagoras*: A scris așa-numitele *Apopyrgizontes Logoi (Cum mi-am pierdut credința)*[6], conținînd îndepărtarea și lepădarea lui de credința în divinitate.

4. TATIAN., *Adv. Graec.*, 27 Diagoras a scris *Phrygioi Logoi*[7] *(Povestiri frigiene)*.

B) CUGETĂRI ATRIBUITE LUI DIAGORAS

1. DIOG. LAËRT. VI, 59. Diogenes comenta în felul următor admirația exprimată de careva în fața ofrandelor votive de la Samothrace[8]: „Ar fi fost mult mai multe dacă ar fi adus ofrande și cei care n-au fost salvați". Alții însă atribuie această remarcă lui Diagoras din Melos.

2. *Schol.* la ARISTOFAN, *Norii* 830: „Hai, îndeplinește și a treisprezecea muncă pentru noi și fierbe-ne lintea!"[9].

NOTE

[1] Cucerirea Melosului de către atenieni în 416 î.e.n. în urma refuzului insulei de a mai face parte din Liga ateniană este pe larg descrisă de Tucidide în Cartea a V-a a *Istoriei războiului peloponesiac*.

[2] Este vorba despre decretul din 415/414 î.e.n. dat sub arhontatul lui Charias împotriva acelora care promovau vederi ateiste și dovedeau atitudini de impietate, — Diodor *XIII*, 6.

[3] Aluzie probabilă la un decret asemănător al lui Diopeithes, datat în 433 î.e.n. de H. T. Wade-Gery în *Essays in Greek History*, Oxford, 1958, p. 260, destinat să lovească în Anaxagoras, Pericle și Aspasia.

[4] Pellene, în Ahaia, oraș aliat cu Sparta în războiul pelopoenesiac, a fost locul unde s-a refugiat Diagoras după decretul care punea preț pe capul lui.

[5] Textul este preluat din articolul *Diagoras din Melos* de Leonard Woodbury publicat în „Phoenix" XIX, 3, 1965, pp. 178—211. Al-Mubaššir a trăit în secolul al XI-lea și este autorul unei istorii a filosofiei grecești, pe care a scris-o după *Istoria filosofiei* a lui Porphyrios din Tyr, compendiu după scrierile lui Diogenes Laërtios, Eratosthenes și Apollodoros.

[6] Acest titlu, a cărui traducere este controversată, înseamnă *Povestiri apărate de turnuri înalte*; interpretarea dată acestui titlu poate fi multiplă: povestiri referitoare la apostasia lui Diagoras, conținînd anecdote referitoare la trecerea spre ateism; povestiri „inatacabile". Notița biografică din Lexieonul *Suda* se referă în mod precis la lepădarea poetului de credința tradițională. Este posibil ca lucrarea să fi conținut mici povestiri autobiografice, doveditoare a modului în care filosoful și poetul și-a pierdut credința în zei.

[7] *Phrygioi Logoi* este titlul unei lucrări anonime, databilă în secolul III î.e.n. atribuită atît lui Diagoras cit și lui Democrit, Diog. Laërt., IX, 49; vezi Democrit DK, A 33 și B 299 e. Lucrarea aparținea unei clase de scrieri care circulau în epoca elenistică, în care se căutau legături de idei între filosofia greacă și cea orientală.

[8] La Samothrace, în templul cabirilor, cei scăpați din naufragii aduceau ofrande votive.

[9] Această ironie la adresa lui Herakles este pusă în legătură cu anecdota următoare: neavînd cu ce se încălzi Diagoras a aruncat în foc o statuie de lemn a lui Herakles spunînd cuvintele pe care le-a reprodus scholiastul lui Aristofan. B. Keil în studiul *Ein neues Bruchstück des Diagoras*, publicat în „Hermes", 55 (1920), pp. 63—67, este de părere că citatul a fost reprodus de scholiast după un poem de Diagoras.

METRODOROS DIN CHIOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

A fost fiul lui Theocritos, elev al lui Isocrate. Metrodoros este menționat ca discipol al lui Democrit și ca profesor al lui Anaxarchos. Concepția sa despre natură urmează, în linii mari, pe cea a lui Democrit, așa cum se putea vedea din tratatul său *Despre natură*, din care s-au păstrat cîteva fragmente. Socotește atomii și vidul drept principii ale lucrurilor, întocmai ca Democrit; trădează însă și o influență eleată atunci cînd, socotind Universul nelimitat în timp și spațiu, elimină mișcarea. Afirmă pluralitatea lumilor. În particular, este preocupat de explicația unor fenomene atmosferice (fulgere, tunete, curcubeu, etc.).

În ciuda acestor preocupări de „fizician", el afișează un scepticism radical în ceea ce privește putința cunoașterii. Probabil că ideile atomiste le utiliza ca simple ipoteze de lucru, fără să le acorde neapărat un temei real. Scepticul Pyrrhon ar fi fost influențat de el.

Pare a fi avut și o oarecare activitate de istoric: sînt consemnate lucrările sale *Troika* și *Ionika*, din care s-a păstrat un fragment relativ la orașul Smyrna.

A.C.

A) VIAȚA ȘI OPERA

1. CLEM., *Stromat.* I, 64 Protagoras din Abdera și Metrodoros din Chios au fost discipolii lui Democrit. Elevul lui Metrodoros a fost Diogenes din Smyrna, al acestuia, Pyrrhon, al acestuia, Nausiphanes. Unii zic că elevul acestuia din urmă a fost Epicur (după Lex. *Suda*). Pyrrhon ... a fost elevul lui Bryson, apoi al lui Anaxarchos, elevul lui Metrodoros din Chios al cărui profesor a fost Metrodoros din Abdera (?).

2. AËT. I, 3, 17 (D. 285) Metrodoros din Chios, fiul lui Theocritos, afirmă că principiile (materiei) sînt ⟨atomii⟩ indivizibili și vidul.

3. THEOPHR., *Phys. Opin.*, fr.. 8 (Simpl., *Phys.* 28, 27) Metrodoros din Chios are în vedere aproape aceleași prin-

cipii ca și Democrit, socotind plinul şi vidul drept cauze prime. Dintre acestea două, primul este existentul, al doilea nonexistentul. În legătură cu celelalte chestiuni, Metrodoros adoptă un drum propriu[1].

4. PSEUDO-PLUTARCH, *Stromat.* 11 (D. 582) Metrodoros afirmă că Universul este etern, deoarece dacă ar fi creat ar fi apărut din nonexistent. El este nelimitat fiindcă e etern. Căci el nu are vreun început de unde să fi plecat, nici vreun sfîrşit, nici vreo limită. El este de asemenea imobil. Căci este imposibil ca ceva ce nu-și schimbă starea să se miște, deoarece mișcarea se face cu necesitate fie către plin, fie către vid[2]. Prin condensarea aerului apar norii și pe urmă apa; apa, ajungînd sub soare, se usucă și, evaporîndu-se, ajunge iarăși în starea de vapori; [cf. Epicur, *Epist.* 2, 92, 96, p. 39, 10, 44, 4 Usener]. Cu vremea, din cauza uscăciunii, soarele se strînge şi din apa strălucitoare apar stelele, iar din uscare și strîngere noaptea şi ziua.

5. SIMPL., *Phys.* 1121, 21 Anaxagoras, Archelaos şi Metrodoros socotesc că Universul există de la începutul timpului.

6. AËT. I, 5, 4 (D. 292) Metrodoros, invățătorul lui Epicur[3] afirmă că este absurd ca în mijlocul unui cîmp mare să existe un singur spic şi, deopotrivă, ca o singură lume să existe în spaţiul nemărginit[4]. Faptul că lumile sînt nenumărate rezultă din aceea că principiile cauzale[5] sînt nemărginite (ca număr). Căci dacă lumea (noastră) este mărginită, dar principiile cauzale din care ea a apărut sînt infinite, e necesar ca și lumile să fie nenumărate. Căci unde principiile cauzale sînt infinite, infinite vor fi și consecințele. Aceste principii cauzale sînt atomii ori elementele.

8. SIMPL., *Phys.* 648, 14 În afara lumii este vidul; şi este limpede că acesta nu poate fi un spaţiu; vidul este determinat prin sine însuşi[6]. De această opinie a fost şi Metrodoros din Chios.

9. AËT. II, 17 (D. 346) Metrodoros afirmă că toate stelele fixe sînt luminate de Soare[7].

11. — 20, 8 Parmenides și Metrodoros afirmă că Soarele este un corp aprins.

12. — 27, 5 Thales, pentru prima oară a susţinut că Luna este luminată de către Soare; Metrodoros este de aceeași părere.

15. — 3, 3 (Despre tunete și fulgere și furtuni) Metrodoros afirmă următoarele: cînd un curent de aer se ciocnește cu un nor, „coagulat" din pricina densității, produce zgomotul datorită șocului, strălucește datorită loviturii și ruperii; din pricina rapidității mișcării aruncă fulgere, preluînd căldura Soarelui și transformă slăbirea (ulterioară) a puterii fulgerului în uragan.

17. — 5, 12 Metrodoros: atunci cînd Soarele strălucește printre nori, norul se întunecă (devine albăstrui) iar strălucirea solară devine roșiatică. *Schol. Arat.*, p. 516 Maass (D. 231, Theophr. prin Poseid.). Metrodoros găsește următoarea explicație pentru curcubeu: cînd în partea opusă Soarelui ar exista un nor gros, și razele Soarelui l-ar atinge, norul pare să devină albăstrui din pricina amestecului; porțiunea din nor supusă razei devine purpurie, cea care se găsește în partea inferioară, albă. Căci albă se socotește a fi lumina solară.

20. AËT. III, 9, 5 (D. 376) Metrodoros afirmă că Pămîntul este fundamentul și sedimentul apei, iar Soarele cel al aerului.

21. — 15, 6 Metrodoros afirmă că nici un corp plasat în locul său propriu nu se mișcă dacă nu este împins înainte sau tras cu forță. Iată de ce nici Pămîntul nu se mișcă, fiind stabil prin natură, dar unele părți ale sale se mișcă în raport cu celelalte.

22. — IV, 9, 1 Democrit, Metrodoros, Protagoras, Platon afirmă că senzațiile sînt înșelătoare.

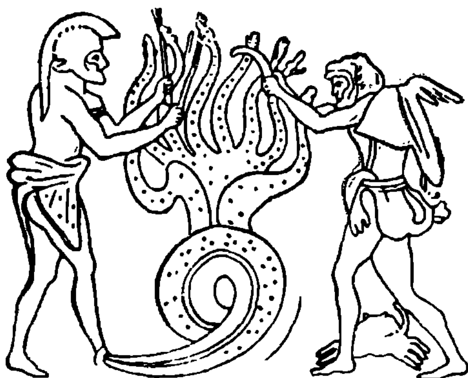
23. EPIPHAN., *Adv. haer.* III, 2, 9 Metrodoros din Chios a pretins că nimeni nu știe nimic, iar lucrurile pe care credem că le știm, nu le cunoaștem cu precizie și nu trebuie să ne încredem în senzații.

24. ARISTOCL. b. Euseb., *P.E.* XIV, 20, 1 Unii afirmă că Homer dă de înțeles un astfel de lucru, anume că Oceanul este principiul tuturor lucrurilor, deoarece acestea se află în curgere. Știm că și Metrodoros din Chios afirmă același lucru, iar Protagoras o spune pe față.

B) FRAGMENTE

1. CICERO, *Acad. pr.* II, 23, 73 Metrodoros, la începutul cărții sale *Despre natură*, spune: „neg că noi știm dacă știm ceva sau dacă nu știm nimic. Neg că noi știm măcar acest lucru: a ști sau a nu ști și nici măcar dacă există ceva sau nu există nimic". EUSEB., *P.E.* XIV, 19, 8 „Nimeni dintre noi nu știe nimic, nici măcar acest lucru (nu-l știe), dacă știm sau nu știm, și nici măcar nu știm [că există] «a ști» și «a nu ști» și nici dacă există ceva sau nu există nimic"[8].

2. „Tot ceea ce este gîndit, există"[9].



NOTE

[1] Acest „drum propriu" se referă, probabil, la concepțiile sceptice ale lui Metrodoros.

[2] Această imobilitate a Universului amintește de Parmenides; totuși, se pare că Metrodoros are în vedere numai imobilitatea *ansamblului* și nu contestă realitatea mișcării în general, precum eleații.

[3] Metrodoros este „învățătorul lui Epicur" (ὁ καθηγέτης τοῦ Ἐπικούρου). Desigur, într-un sens general și cultural.

[4] Acest spațiu, conform cu fr. 8, nu poate fi vidul; el este doar, poate, înțeles în sens geometric, ca loc al unor anumite proprietăți.

[5] Τὰ αἴτια.

[6] αὐτὸ δὲ καθ' αὑτὸ ὑφέστηκε. Spațiul este determinat; el există deci, ca urmare a existenței plinului; vidul este lipsit de orice determinare în afară de cea de a nu fi: se posedă pe sine însuși ca determinant.

[7] Ideea corectă despre lumina solară ca sursă a luminii Lunii (vezi fr. 12) este completată aici, în mod analogic, și incorect. Apare limpede din acest pasaj, una din principalele cauze ale eșecului științei antice: lipsa unor criterii ferme în stare să ofere posibilitatea unei opțiuni printre nenumăratele ipoteze ale „fizicienilor" a condus la acumularea erorilor, la înmulțirea teoriilor contradictorii.

[8] Această suită de propoziții sceptice demonstrează că mai gravă decît neștiința propriu-zisă în sistemul filosofiei sceptice era tocmai lipsa unui criteriu al cunoașterii care să precizeze cantitatea, calitatea și esența cunoașterii. În acest fel toate cunoștințele pe care le putem dobîndi se dovedesc inutile. Într-adevăr, corectitudinea, să zicem, a ideii că Luna este luminată de Soare, este inutilă și întîmplătoare atunci cînd ea apare la fel de corectă sau de incorectă precum ideea că și stelele fixe sînt luminate de Soare.

[9] Afirmație înrudită cu vestita frază a lui Protagoras din fr. A 13–16.

MEDICINA HIPOCRATICĂ

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Despre Hippocrates, eponimul colecției tratatelor medicale grecești din perioada clasică, se știe foarte puțin. Mai tot ce cunoaștem în legătură cu persoana și activitatea lui provine din biografii destul de tîrzii, antice și chiar medievale, abundînd în informații contradictorii și adeseori evident fabuloase. Dispunem totuși de cîteva prețioase mărturii contemporane (sau aproape contemporane), cum sînt cele ale lui Platon și Aristotel, de la care aflăm că a existat într-adevăr un Hippocrates originar din Cos, medic vestit și teoretician al artei vindecării; era un „asclepiad", denumire care fie că voia să revendice apartenența la o familie ce pretindea să descindă din Asclepios, zeul tămăduitor, fie că îi desemna îndeobște pe cei din tagma lecuitorilor. De fapt, atîta știm cu maximă siguranță, și numai atît, despre cel care avea să fie proclamat „părintele medicinii" sau „principele medicilor".

Altfel, biografii arată că Hippocrates, cel de-al doilea cu acest nume în neamul său, era fiul lui Heraklides și al Phenaretei și s-a născut în insula Cos, din extremitatea de sud-est a Mării Egee, în anul 460 î.e.n. A învățat medicina mai întîi de la tatăl său, ca apoi — susțin fără temei demonstrat biografii — să devină ucenicul lui Herodicos din Selymbria (dacă nu al omonimului acestuia din Cnidos), al sofiștilor Gorgias din Leontium și Prodicos din Ceos, ba chiar al lui Democrit din Abdera. După obiceiul vremii, și-a exercitat meseria peregrinînd din cetate în cetate, ca să stăruie totuși în nordul Greciei. Se zice că a murit prin anul 370 în Thessalia, la sau lîngă Larissa. Dar tot ce s-a relatat despre el, cum că în tinerețe și-a părăsit patria după ce a dat foc bibliotecii medicale de pe lîngă asclepionul din Cos, cum că, prin arta sa, a alungat ciuma ce bîntuia pe la anul 430 la Atena, cum că, din patriotism, a refuzat darurile exorbitante prin care Artaxerxes, regele perșilor aflați în război cu grecii, a încercat să-l atragă la curtea sa pentru a-i sluji ca medic, cum că s-a bucurat de o perfectă sănătate trupească și sufletească pînă cu mult peste vîrsta de o sută de ani, toate acestea, ca și multe altele, sînt simple legende, avînd doar meritul de a da măsura faimei superstițioase de care va ajunge, cu trecerea timpului, să beneficieze „părintele medicinii". Tot atît de inconsistentă este relatarea că Hippocrates ar fi fost un prieten și proteguitor al lui Democrit: nici în tratatele „hipocratice", nici în fragmentele păstrate din scrierile gînditorului abderitan nu se întîlnesc referințe precise sau măcar indicii indirecte despre eventuale legături, fie și numai pe planul influențelor filosofice reciproce, între cei doi iluștri bărbați.

De remarcat totuși ținuta filosofică a scrierilor din Colecția hipocratică. Este vorba nu numai de preocupările teoretice și metodologice pe care le vădesc multe din aceste scrieri, dar și de rezonanța filosofică lesne de perceput a unor termeni „tehnici" folosiți în tratatele din *Corpus*, cum sînt: αἰτία, ἀνάγκη, ἀρχή, δύναμις, εἶδος, κατάστασις, μέτρον, νόμος, τύχη, φύσις

etc. Asemenea termeni, de uz curent în raționamentul promovat de școlile medicale antice, au dobîndit cu vremea un statut filosofic perfect omologat, unora dintre ei recunoscîndu-li-se obîrșia hipocratică de către cercetătorii gîndirii clasice grecești.

În virtutea unei tradiții milenare, toate cele aproximativ 60 de cărți din *Corpus Hippocraticum* îi sînt atribuite medicului-filosof din Cos. Punctele de vedere apărate, metoda de expunere și procedeele stilistice diferă însă atît de mult de la scriere la scriere, încît mai nici un iatroistoriograf nu s-a încumetat să afirme că ansamblul operelor din *Corpus* ar fi fost redactat de un singur autor. Din analiza lexicală și dialectologică, ca și din studierea interferențelor dintre concepțiile medico-biologice formulate în aceste tratate și marile doctrine filosofice care s-au succedat în cultura elenă rezultă fără putință de tăgadă că avem a face, în Colecția hipocratică, cu un mozaic de producții elaborate, de-a lungul a cîtorva secole, de numeroși scriitori medicali, aparținînd cîtorva școli „științifice" diferite, unele aflate în rivalitate deschisă.

Cele mai renumite dintre aceste grupări de practicieni și teoreticieni ai medicinii au fost școala din Cos și cea din Cnidos, oraș de pe țărmul Asiei Mici, în imediata vecinătate a insulei Cos. Unii exegeți apreciază că tratatele provenite de la Cos se remarcă prin înalta lor „raționalitate", pe cînd cele de origine cnidiană se caracterizează prin atenția acordată înregistrării meticuloase a faptelor clinice (L. Bourgey); alții sînt de părere că medicii din Cos erau bucuroși de înnoiri și totdeauna dispuși să examineze critic propriile concepții, ca și pe ale altora, în timp ce rivalii lor din Cnidos apărau sistematic tezele tradiționale (J. Jouanna).

Trebuie, pe de altă parte, semnalat că un întreg șir de scrieri din *Corpus*, ca de exemplu *Despre meșteșug*, *Despre vechea medicină*, *Despre natura omului* și altele, par să fie redactate mai curînd de retori decît de medici. S-ar spune că ele nu erau destinate slujitorilor lui Asclepios, ci profanilor care manifestau interes pentru „luptele de idei" și duelurile oratorice. De aceea unii comentatori nu ezită să atribuie tratatele amintite unor sofiști, care puteau sau nu să fie și medici. Nu este de mirare că tocmai lucrările de acest soi abundă în formulări filosofice.

Care sînt atunci operele care-i aparțin cu certitudine lui Hippocrates „cel Mare"? Iată însă că nici o scriere din *Corpus* nu poartă „semnătura" sa, nici una nu este atestată ca „autentic hipocratică" de vreun contemporan, nici una nu conține indicii pozitive care să confirme în chip categoric că a fost elaborată de eminentul medic-filosof din Cos. Drept care un exeget foarte serios al operelor medicale antice cum era Ludwig Edelstein s-a încumetat, la un moment dat, să afirme că Hippocrates este doar un nume de care nu putem lega nici o carte. Dar majoritatea filologilor și a istoricilor medicinii nu manifestă acest scepticism extrem; întemeindu-se pe consensul unor tîlcuitori antici ai Colecției hipocratice, cum a fost mai cu seamă strălucitul medic și polihistor Galenos din Pergam, ca și pe concluziile analizei textologice și doctrinare la care au fost neobosit supuse tratatele din *Corpus* în ultimele cinci secole, mai toți „hipocratiștii" actuali sînt dispuși să admită că „părintele medicinii" este efectiv autorul unui grup de scrieri înrudite ca viziune filosofică și metodologie clinică, care ar cuprinde: *Prognosticul*, *Epidemiile* (cărțile I și a III-a), *Despre regim în bolile acute*, *Despre articulații* și cîteva alte tratate chirurgicale legate de acesta, *Despre*

aer, ape și locuri și, eventual, *Despre boala sfîntă, Despre vechea medicină* și unele secțiuni din *Aforisme*.

Practic, toate scrierile medicale care ni s-au păstrat din epoca „de aur" a civilizației grecești fuseseră incluse, probabil de timpuriu, într-o singură colecție, pusă global sub semnul lui Hippocrates din Cos (și merită semnalat faptul că aceste scrieri medicale sînt cele mai vechi producții ale culturii clasice elene care au ajuns pînă la noi nu fragmentar, ci în integritatea lor). Dar cînd oare s-a constituit Colecția hipocratică, așa cum se înfățișează ea astăzi? Émile Littré crede că încă din perioada întemeierii bibliotecii din Alexandria, deci de prin secolul al III-lea î.e.n., *Corpus*-ul a început să capete profilul pe care i-l cunoaștem; sînt însă filologi care socotesc că, abia în secolul al X-lea e.n., culegerea a devenit ceea ce este actualmente (J. Irigoin).

Oricum ar sta lucrurile în această privință, trebuie recunoscut că, în felul său, Colecția hipocratică constituie un tot organic. În ciuda mulțimii scriitorilor medicali care au „colaborat" la întocmirea ei, în ciuda felurimii concepțiilor profesate de acești autori și de școlile pe care ei le reprezentau, în ciuda amploarei intervalului în care au fost elaborate, pe rînd, diversele tratate (probabil, de la începutul secolului al V-lea pînă către secolul I î.e.n.), Colecția posedă o anumită unitate metodologică, fiind dătătoare de seamă mai ales pentru orientarea fundamentală și pentru posibilitățile tehnice ale medicinii grecești din anii 450—350 î.e.n. În scrierile zise hipocratice se reflectă ansamblul preocupărilor teoretice și practice ale corifeilor artei medicale din această epocă, pe primul plan situîndu-se problemele etiopatogenici, ale diagnosticului și tratamentului și chiar ale eticii profesionale.

Este vorba aici de o artă a vindecării (dar și de o medicină a omului sănătos!) practicată de meșteșugarii laici, iar nu de sacerdoți sau de magi, cum se întîmpla cel mai adesea în Orientul contemporan. Acești meșteșugari erau convinși că mijlocul cel mai sigur de a dobîndi „prestigiul" după care rîvneau era să fie slujitori conștiincioși ai artei lor, ceea ce îi obliga să cunoască aprofundat realitatea biologică a omului în general, dar și particularitățile individuale ale pacientului și ambianța concretă în care acesta își duce traiul. Medicii hipocratici respingeau explicațiile magico-religioase date apariției bolilor, considerau că procesele vitale, atît cele normale, cît și cele morbide, se desfășoară potrivit unor legi naturale, astfel că pot fi prevăzute și influențate în mod adecvat, și preconizau ca atare folosirea exclusivă a mijloacelor „pozitive" pentru apărarea sănătății și tratarea bolilor. Ei puneau un accent deosebit pe instituirea regimului corect (prin regim înțelegînd nu numai reglarea alimentației, ci întregul mod de viață al individului), în funcție de sex, vîrstă, temperament, deprinderi, ocupație, cuantumul de efort, specificul climatic, anotimp etc.

Mai trebuie arătat că la baza fiziologiei și fiziopatologiei hipocratice stă concepția umoralistă, potrivit căreia procesele vitale au ca substrat amestecul, în proporții determinate, al unui anumit număr de lichide organice (precum sîngele, flegma, bila etc.). Orice perturbare a echilibrului umoral poate declanșa îmbolnăvirea, astfel că desfășurarea fenomenelor morbide vizează tocmai restabilirea, pe plan calitativ și cantitativ, a acestui echilibru.

Prin strădania sa de a promova o metodologie medico-biologică întemeiată pe valorificarea rațională a observației realiste, hipocratismul a

deschis străvechiului meșteșug al lecuirii perspectiva de a dobîndi, fie chiar peste multe secole, statutul unei veritabile științe.

Din punct de vedere filosofic, hipocratismul se plasează în epoca trecerii de la cosmologismul cugetătorilor ionieni, preocupați să descopere temeiurile materiale și raționale ale existenței Universului, la antropocentrismul socratic, care axează reflecția filosofică pe problematica naturii morale și fizice a omului. Cele două orientări își dau mereu întîlnire în *Corpus*. Așa se face că într-unul și același tratat hipocratic se pot desluși evidente trăsături de arhaism, ca și manifestări îndrăznețe ale unei gîndiri „moderne".

Clasificarea tratatelor hipocratice (după H. Haeser și P. Laín Entralgo):

Scrieri cu caracter general: Ὅρκος (*Jusjurandum, Jurămîntul*); Νόμος (*Lex, Legea*); * Περὶ τέχνης (*De arte, Despre meșteșug*); * Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς (*De prisca medicina, Despre vechea medicină*); Περὶ ἰητροῦ (*De medico, Despre medic*); Περὶ εὐσχημοσύνης (*De decente habitu, Despre comportarea cuvenită*); Παραγγελίαι (*Praecepta, Preceptele*); *Ἀφορισμοί (*Aphorismi, Aforismele*).

Scrieri cu conținut anatomo-fiziologic: Περὶ ἀνατομῆς (*De anatomia, Despre anatomie*); Περὶ καρδίης (*De corde, Despre inimă*); Περὶ σαρκῶν (*De musculis, Despre mușchi*); Περὶ ἀδένων (*De glandulis, Despre glande*); Περὶ ὀστέων φύσιος (*De natura ossium, Despre natura oaselor*); *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου (*De natura hominis, Despre natura omului*); *Περὶ γονῆς (*De genitura, Despre zămislire*); Περὶ φύσιος παιδίου (*De natura pueri, Despre natura copilului*); Περὶ τροφῆς (*De alimento, Despre aliment*).

Scrieri pe tema regimului: * Περὶ διαίτης (*De victu, Despre regim*); Περὶ διαίτης ὑγιεινῆς (*De salubri victu, Despre regimul sănătos*).

Scrieri de patologie generală: *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων (*De aëre, aquis et locis, Despre aer, ape și locuri*);* Περὶ χυμῶν (*De humoribus, Despre umori*); Περὶ κρισίων (*De crisibus, Despre crize*); * Περὶ ἑβδομάδων (*De hebdomadis, Despre cifra șapte*); * Περὶ φυσῶν (*De flatibus, Despre vînturi*); * Προγνωστικὸν (*Prognosticon, Prognosticul*); Προῤῥητικὸν (*Praedicta, Prezicerile*); Κωακαὶ προγνώσιες (*Praenotiones coacae, Prognozele din Cos*).

Scrieri de patologie specială: * Ἐπιδημιῶν βιβ. ἑπτὰ (*Epidemiorum lib. VII, Epidemiile*); Περὶ παθῶν (*De affectionibus, Despre afecțiuni*); Περὶ νούσων (*De morbis, Despre boli*); Περὶ τῶν ἐντὸς παθῶν (*De affectionibus internis, Despre afecțiunile interne*); Περὶ ἱερῆς νούσου (*De morbo sacro, Despre boala sfîntă*); Περὶ τόπων τῶν κατὰ ἄνθρωπον (*De locis in homine, Despre locuri în om*).

Scrieri cu conținut terapeutic: *Περὶ διαίτης ὀξέων (*De diaeta in acutis, Despre regim în bolile acute*); Περὶ ὑγρῶν χρήσιος (*De liquidorum usu, Despre folosința lichidelor*).

Scrieri chirurgicale: *Κατ' ἰητρεῖον (*De officina medici, Despre oficina medicului*); *Περὶ ἄρθρων (*De articulis, Despre articulații*); *Περὶ ἀγμῶν (*De fracturis, Despre fracturi*); Μοχλικὸς (*Vectiarius, Pîrghia*); Περὶ τῶν ἐν κεφαλῇ τρωμάτων (*De capitis vulneribus, Despre rănile capului*); Περὶ ἑλκῶν (*De ulceribus, Despre răni*); Περὶ αἱμοῤῥοΐδων. (*De haemorroidibus, Despre hemoroizi*); Περὶ συρίγγων (*De fistulis, Despre fistule*).

Scrieri oftalmologice: Περὶ ὄψιος (*De visu, Despre vedere*).

Scrieri de ginecologie, obstetrică şi pediatrie: Περὶ παρθενίων (*De his quae ad virgines spectant, Despre bolile fecioarelor*); Περὶ φύσιος γυναικείης (*De natura muliebri, Despre natura femeii*); Περὶ γυναικείων (*De morbis mulierum, Despre bolile de femei*); Περὶ ἐπικυήσιος (*De superfoetatione; Despre suprafetaţie*); Περὶ ἑπταμήνου (*De septimestri partu, Despre fătul de şapte luni*); Περὶ ὀκταμήνου (*De octimestri partu, Despre fătul de opt luni*); Περὶ ἐγκατατομῆς ἐμβρύου (*De embryonis excisione, Despre embriotomie*); Περὶ ὀδοντοφυΐης (*De dentitione, Despre dentiţie*).

Au fost notate cu un asterisc pe lista de mai sus cărţile din care am extras fragmentele de interes filosofic reproduse în continuare. Dacă aproximativ doar o treime din tratatele Colecţiei hipocratice au furnizat asemenea fragmente, trebuie avute în vedere două împrejurări:

1. Dat fiind profilul lucrării de faţă, am limitat selecţia la scrierile din *Corpus* de pînă la Platon. Cronologia Colecţiei constituie însă un inepuizabil subiect de discuţii între specialişti. O datare ceva mai precisă nu s-a dovedit cu putinţă decît în legătură cu unele cărţi ale *Epidemiilor*. Altminteri, datele propuse variază, de multe ori, în limite foarte largi; astfel, în cazul scrierii *Despre cifra şapte* este vorba de patru secole! Ori de cîte ori cronologia a fost controversată, am acceptat tacit datele cele mai timpurii, astfel ca lista operelor selectate să fie cît mai bogată.

2. Chiar procedînd în acest mod, se poate constata că mari grupări de tratate sînt foarte slab sau deloc reprezentate în selecţia noastră, aşa cum este cazul mai ales cu scrierile de ginecologie, obstetrică şi puericultură, deşi măcar unele dintre ele par să fie preplatonice. La fel atrage atenţia faptul că tratatele considerate de cercetătorii recenţi a ilustra în chipul cel mai grăitor orientarea şcolii din Cnidos (cum sînt *Despre afecţiuni, Despre afecţiunile interne* şi *Despre boli)* lipsesc şi ele cu desăvîrşire. Explicaţia acestei absenţe constă în alura „nefilosofică" a formulărilor conţinute în respectivele scrieri, ale căror autori au preferat să dreseze inventare minuţioase de simptome şi de remedii, ferindu-se de concluziile cu un caracter metodologic mai general.

De regulă, traducerea, întocmită de dr. Constantin Săndulescu, a avut la bază ediţia în zece volume a „operelor complete ale lui Hippocrates", tipărită de É. Littré în 1839—1861, ediţie care încă nu a fost întrecută ca acurateţe şi acribie filologică. Dar nu trebuie uitat că Littré era deopotrivă un eminent clasicist, un neîntrecut lexicograf şi un competent medic.

Bibliografie: Ch. Lichtenthaeler, *La médecine hippocratique* (I—X), Lausanne-Neuchâtel-Genève, 1948—1963. — L. Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la Collection hippocratique*, Paris, 1953. — R. Joly, *Le niveau de la science hippocratique*, Paris, 1966. — L. Edelstein, *Ancient Medicine*, Baltimore, 1967. — F. Kudlien, *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen*, Zürich-Stuttgart, 1967. — G. Brătescu, *Hipocratismul de-a lungul secolelor*, Bucureşti, 1968. — P. Laín Entralgo, *La medicina hipocrática*, Madrid, 1970. — J. Jouanna, *Hippocrate et l'école de Cnide*, Paris, 1974.

G. B.

MEDICINA HIPOCRATICĂ

A) VIAŢA ŞI ÎNVĂŢĂTURA LUI HIPPOCRATES DIN COS

Viaţa

1. PLATON, *Protagoras* 311 B—C Ia spune-mi, Hippocrates, drept ce îl consideri tu pe Protagoras de te duci acum să-i plăteşti să te înveţe? Ce vrei s-ajungi? De pildă, dacă ai avea de gînd să te duci la tizul tău, Hippocrates din Cos, din neamul Asclepiazilor, ca să-i plăteşti, şi te-ar întreba cineva: „Ia spune-mi, Hippocrates, în ce calitate vrei să angajezi pe Hippocrates?" — ce i-ai răspunde? — I-aş răspunde că în calitate de medic, zise Hippocrates (interlocutorul meu). — Şi ca să ajungi, ce? — Ca să ajung medic, răspunse el (trad. de Şt. Bezdechi).

2. ARISTOT., *Politica* VII, IV, 3 Se poate spune despre Hippocrates, nu ca om, ci ca medic, că este cu mult mai mare decît un altul care s-a făcut cunoscut printr-o statură mult mai mare ca a sa (trad. de El. Bezdechi).

Cele cîteva „biografii" ale lui Hippocrates (aşa-numitele *Vitae*) care ni s-au păstrat, prima elaborată de un Soranus (probabil din Efes), alta datorită unui scriitor latin tîrziu, alta inclusă în Lexiconul *Suda* şi ultima compilată în secolul al XII-lea de poligraful bizantin Tzetzes, nu constituie surse demne de încredere, fiind întocmite la mare distanţă (cel puţin cinci veacuri) de epoca în care a trăit „părintele medicinii" şi relatînd evenimente cu totul neverosimile. Pure invenţii s-au dovedit a fi şi „epistolele" atribuite celebrului medic din Cos.

Învăţătura

3. PLATON, *Phaidros* 270 C—D *Socrate:* Crezi tu că e cu putinţă să pricepi cumsecade natura sufletului fără să cunoşti natura întregului Univers? — *Phaidros:* Dacă e să ne luăm cît de cît după Hippocrates, din neamul Asclepiazilor, nu e cu putinţă să cunoaştem nici măcar trupul fără o astfel de metodă. — *Socrate:* Şi multă dreptate are, prietene. Dar, pe lîngă Hippocrates, să mai întrebăm şi raţiunea noastră; să vedem dacă e de aceeaşi părere. — *Phaidros:* S-o întrebăm. — *Socrate:* Atunci vezi ce spune

despre natură Hippocrates şi cuvîntul cel adevărat. Nu oare astfel trebuie să cugetăm despre natura fiecărui lucru: mai întîi să ne întrebăm dacă e simplu sau multiplu acel lucru, în care şi noi vrem să ajungem maeştri şi în care dorim să-i învăţăm și pe alții; apoi, în caz că e un lucru simplu, să cercetăm ce însuşire are el de a influența alt lucru, sau de a se lăsa influenţat de el; şi dacă are mai multe înfăţişări, trebuie mai întîi să le enumerăm pe acestea, şi apoi să ne întrebăm, la fiecare din ele, cum ne-am întrebat la lucrul simplu: prin ce influenţează sau se lasă influenţat, care sînt aceste influenţe și de unde provin? (trad. de Şt. Bezdechi).

Această relatare platonică despre una din concepţiile medico-filosofice susţinute de Hippocrates părea să asigure posibilitatea de a descoperi în *Corpus* cel puţin un tratat care să fie atribuit cu toată certitudinea corifeului şcolii din Cos. Deziluzia cercetătorilor moderni a fost mare, nereuşind să identifice în nici o scriere din Colecţia hipocratică vreun fragment care să reproducă fidel ideea expusă în *Phaidros*. La disputele care nu contenese pe această temă a adus o contribuţie interesantă Aram M. Frenkian, cu studiul *La méthode hippocratique dans „Le Phèdre" de Platon*, Bucureşti, 1941. Vezi mai recent R. Joly, *La question hippocratique et le témoignage du Phèdre*, în „Revue des études grecques", 1961, nr. 349—350, pp. 69—92.

4. ANONYMUS LONDINENSIS, *Iatr. Menon.* V, 35 — VII, 40 (...) Hippocrates spune însă că pricina bolilor sînt emanaţiile gazoase[1], aşa cum a arătat Aristotel[2] [vorbind] despre el. Căci Hippocrates spune că bolile sînt stîrnite în felul următor: fie datorită marii cantităţi a celor ingerate, fie diversităţii acestora, fie că, întîmplîndu-se ca acestea să fie tari și greu de mistuit, se produc în chipul acesta reziduuri[3], iar cînd cele ingerate sînt în prea mare cantitate, căldura care îndeplineşte mistuirea este depăşită de mulţimea alimentelor şi nu mai îndeplineşte mistuirea. Şi fiindcă mistuirea este împiedicată, se formează reziduurile. Cînd cele ingerate sînt foarte felurite, ele se învrăjbesc între ele în pîntece, iar prin învrăjbire se petrece o schimbare a reziduurilor. Dar cînd ele sînt foarte grosolane şi greu de mistuit, mistuirea este împiedicată, fiindcă sînt greu de asimilat, şi astfel se produce o schimbare a reziduurilor. Din reziduuri se degajă gaze, care prin degajare stîrnesc boli. Hippocrates a fost îndemnat să adopte aceste opinii de următoarele considerente: suflul[4], susţine el, este [fac-

torul] cel mai necesar și dominant în noi, întrucît sănătatea este efectul liberei lui circulații, iar boala al împiedicării acestei circulații. Într-adevăr, ne asemănăm cu plantele: precum acestea își au rădăcinile în pămînt, noi le avem în aer prin nări și prin întregul nostru corp. Astfel sîntem, spune el, ca plantele care se numesc „soldați"[5]; cum stau acestea cu rădăcinile în umezeală și sînt purtate ici și colo pe această umezeală, și noi, ca și cum am fi niște plante cu rădăcinile în aer, ne aflăm în mișcare și ne mutăm cînd într-un loc, cînd într-altul. Așa stînd lucrurile, e limpede cît de însemnat este suflul. Pe acest temei, cînd se produc reziduurile, din ele exală emanații, care, degajîndu-se sub formă de aburi, pricinuiesc boli. Din felurimea emanațiilor provine felurimea bolilor. Bolile se produc cînd emanațiile sînt abundente, dar și atunci cînd sînt foarte puține. Schimbările emanațiilor provoacă boli. Aceste schimbări se petrec în două sensuri: fie spre căldură excesivă, fie spre frig excesiv. După modul cum se petrece schimbarea se produc și bolile. Aceasta este părerea lui Aristotel în privința lui Hippocrates (...). Dar Hippocrates mai spune că bolile apar și din pricina aerului și a regimului; concepția lui se prezintă schematic astfel: cînd se îmbolnăvesc, spune el, multe persoane în același timp de aceeași boală, pricina trebuie pusă pe seama aerului, căci dacă aerul provoacă o boală, ea va fi aceeași. Dar cînd apar multe forme diferite de boală, pricina trebuie pusă pe seama regimului, spune el, folosind o metodă eronată de argumentare (...) Trebuie însă arătat că cele relatate de Aristotel despre Hippocrates nu se potrivesc cu propriile afirmații ale acestuia despre apariția bolilor.

În 1892, Frederic Kenyon a semnalat existența la British Museum a unui manuscris grecesc din secolul al II-lea e.n. (publicat în anul următor de H. Diels), conținînd, printre altele, un fragment dintr-o prelucrare a scrierii lui Menon, discipolul lui Aristotel, despre concepțiile medicilor eleni privitoare la etiopatogenie. Sînt înșiruite aici scurte caracterizări ale opiniilor a 20 de medici, dintre care lui Hippocrates i se acordă cel mai larg spațiu. Din păcate, nici mărturia lui Menon nu ne este de mare folos la identificarea scrierilor hipocratice „autentice", deoarece concepțiile atribuite aici lui Hippocrates nu corespund cu cele expuse în nici unul din tratatele Colecției. Oarecare similitudini se constată doar cu scrierea hipocratică *Despre vînturi*, pe care însă nici un comentator nu o plasase printre cele elaborate la Cos. Trezește, dealtminteri, nedumerire afirmația de la sfîrșitul paragrafului consacrat de Menon celebrului medic: una spune

Aristotel în legătură cu doctrina hipocratică și altceva declară Hippocrates însuși... Vezi W. H. S. Jones, *The Medical Writings of Anonymus Londinensis*, Cambridge, 1947 (introducere, text grec și englez, note), pp. 34–42.

B) TEXTE HIPOCRATICE

I. UNITATEA ȘI ARMONIA COSMICO-BIOLOGICĂ

A. Corespondențe între makrokosmos și mikrokosmos

Fr. 1

De genitura 1 (Littré VII, 470) Legea le stăpînește pe toate.

Fr. 2

De humoribus 11 (Littré V, 490) Ceea ce este pămîntul pentru arbori, este și stomacul pentru viețuitoare: el hrănește, încălzește, răcește; golindu-se răcește, umplîndu-se încălzește.

Fr. 3

De hebdomadis 6 (Littré VIII, 637–638) Corpurile și arborii care sînt pe pămînt au o natură asemănătoare lumii, celei mici, ca și celei mari. Este, într-adevăr, necesar ca toate părțile lumii să acționeze concordant, căci sînt alcătuite din părți egale și asemănătoare lumii (...) Carnea dimprejur a oamenilor este ca pămîntul, iar ceea ce este cald și umed în pămînt sînt măduva și creierul la om. Apa este o imitație a fluviilor, ca și sîngele din vene. Lacurile sînt ca bășica [udului] și intestinul cel lung, iar mările ca lichidul din viscerele omului. Aerul este spiritul din om (...) Toate cele constituite conțin astfel constituția fiecăreia din forme.

Tratatul *Despre cifra șapte* vădește influența speculativismului de tip oriental, drept care se și înfățișează în ansamblul operelor hipocratice ca un fel de „corp străin", caracterizat prin strădania de a descoperi cu orice preț corespondențe între makrokosmos și mikrokosmos, ca și prin promovarea obsesivă a misticii aritmetice. Cum am mai semnalat, filologii nu s-au pus de acord asupra vechimii acestei scrieri; deși arhaismul concepției

expuse aici este incontestabil, tratatul *Despre cifra șapte* ar fi, după părerea unora, postplatonician, din perioada începuturilor elenismului, cînd înrîurirea gîndirii orientale s-a putut manifesta din plin. Trebuie menționat că textul integral al scrierii nu s-a păstrat decît în tălmăciri arabe sau latine tîrzii, de o calitate cu totul îndoielnică, ceea ce a îngreuiat și traducerea fragmentului de mai sus.

B. Principiile componente ale lumii

Fr. 4

De victu I, 3 (Littré VI, 472) Toate viețuitoarele, omul inclusiv, se compun din două [principii] diferite ca însușiri, dar complementare ca acțiune, anume focul și apa. Împreună își sînt suficiente sieși și tot restului, dar una fără cealaltă nu mai înseamnă nimic pentru sine și pentru altceva. Căci iată însușirea fiecăruia: focul poate oricînd să mistuie totul, iar apa să hrănească oricînd totul. Pe rînd, fiecare domină și este dominat, de la maximul la minimul posibil. Dar nici unul din ele nu poate domina pe deplin ...

Fr. 5

De victu I, 4 (Littré VI, 474—476) Fiecăruia din ele [focului și apei] îi convin acestea: focului — caldul și uscatul, apei — recele și umedul. Unul ia de la celălalt: focul, umedul de la apă, căci și în foc este umiditate; iar apa, uscatul de la foc, căci și în apă este uscăciune. Așa stînd lucrurile, ele secretă reciproc multe și felurite forme de germeni și animale, care nu se aseamănă între ele nici ca înfățișare și nici ca însușiri. Acestea nu rămîn niciodată în aceeași stare, ci se preschimbă mereu într-un sens sau într-altul, iar [ființele] secretate se diferențiază în chip necesar ele însele. Așadar nimic nu se nimicește și nimic nu se naște care să nu fi fost mai-nainte, ci amestecîndu-se și despărțindu-se, lucrurile se schimbă (...) Cînd spun „naștere" și „moarte", mă exprim așa pentru cei mulți, dar vreau să spun „amestecare" și „despărțire". Iată cum stau lucrurile: nașterea și pieirea, același lucru; amestecarea și despărțirea, același lucru; nașterea și amestecarea, același lucru; pieirea, descreșterea, despărțirea, același lucru; dar nimic din toate nu este același lucru ...

Robert Joly, care s-a ocupat temeinic de tratatul *Despre regim* (vezi studiul său *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique Du régime*, Liège-Paris, 1960), crede că poate plasa elaborarea acestei scrieri în jurul anului

400 i.e.n. El desluşeşte aici influențe ale lui Archelaos, ale lui Anaxagoras, ale pythagoricienilor, ale lui Heraclit și mai cu seamă ale lui Herodicos din Selymbria. Majoritatea cercetătorilor insistă însă asupra fondului heraclitic al concepțiilor expuse în prima carte din *Despre regim*. Dealtfel, chiar în culegerea de față au fost incluse printre „imitațiile" după Heraclit numeroase fragmente din acest tratat (*Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, partea a 2-a, p. 348); de aceea ne-am mulțumit să reproducem doar două paragrafe care nu figurează în selecția pseudoheracliticā.

Fr. 6

De flatibus 3 (Littré VI, 92—94) Corpul oamenilor și al altor viețuitoare se hrănește cu trei feluri de alimente; aceste alimente poartă numele de mîncăruri, băuturi, sufluri. Suflul din corp se numește vînt, cel din afara corpului aer. Aerul este [agentul] cel mai activ dintre toate și în totul.

Fr. 7

De flatibus 15 (Littré VI, 114) Vînturile sînt principalii agenți ai tuturor bolilor; toate celelalte cauze sînt asociate și colaterale. Doar vîntul este cauza efectivă.

Și tratatul *Despre vînturi* face figură aparte în ansamblul *Corpus*-ului, tocmai prin aceea că promovează o teorie unicistă despre substratul fenomenelor cosmice și biologice; urmîndu-l, după toate probabilitățile, pe Diogenes din Apollonia, autorul — fără îndoială, un sofist — al acestei scrieri afirmă că tot ce se întîmplă în cer și pe pămînt și tot ce se petrece în trupul viețuitoarelor se datorește aerului (ἀήρ), cu variantele sale vîntul (φῦσα) și suflul (πνεῦμα). Vîntul umple spațiul dintre pămînt și cer, el mișcă și „alimentează" corpurile cerești, tot el determină, prin modificarea consistenței și temperaturii sale, succesiunea anotimpurilor. Libera deplasare a suflului în corpul omenesc condiționează starea de sănătate, după cum îngreunarea acestei deplasări provoacă îmbolnăvirile. Am arătat mai-nainte că această concepție singulară este atestată în doxografia Anonimului Londonez ca fiind totuși caracteristică pentru vederile originale ale lui Hippocrates din Cos. Atrage atenția faptul că aerul din tratatul *Despre vînturi* încă nu este investit cu atributele spiritualiste definitorii pentru „suflul" cu care vor opera adepții concepțiilor pneumatiste de mai tîrziu, ci se prezintă ca un agent de esență materială, capabil tocmai prin aceasta să determine efecte meteorologice și fiziologice perfect naturale.

Fr. 8

De natura hominis 1 (Littré VI, 32—34) Afirm dar că omul nu este în chip categoric nici aer, nici foc, nici apă, nici pămînt și nici altceva decît ce există cu evidență în om. Îi las totuși să vorbească așa pe aceia care vor să o facă, dar cei care afirmă asemenea lucruri par să nu cunoască bine [faptele]: căci, pornind toți de la aceeași idee

și ajungînd la o concluzie identică, nu raționează la fel. Ei afirmă că ceea ce există este Unul și că acesta este atît Unul, cit și Totul, dar nu mai sînt de acord în privința denumirilor: cineva spune că aerul este deopotrivă unul și totul, altul că focul, altul că apa, altul că pămîntul, și fiecare își sprijină teoria cu mărturii și dovezi care nu înseamnă nimic. Este limpede că, folosind toți aceeași idee, fără să ajungă însă la aceeași concluzie, nu cunosc [realitatea efectivă]. Ne încredințăm despre aceasta asistînd la polemicile lor, căci bărbații care discută în contradictoriu în fața acelorași ascultători nu înving de trei ori la rînd în asemenea dispute, ci biruie cînd unul, cînd altul, cînd cel care se întîmplă să se arate mai bun de gură în fața gloatei. Ar fi totuși de așteptat să se impună în cursul discuției cel care pretinde să cunoască bine lucrurile, în măsura în care se bazează pe realități și le dezvăluie corect. Dar părerea mea e că, din lipsă de pricepere, oamenii aceștia se luptă între dînșii în numele tezelor lor și că întăresc teza lui Melissos.

De remarcat tonul polemic adoptat din capul locului de autorul acestui tratat, autor care — potrivit unei mărturii aristotelice — nu este altul decît Polybos, ginerele lui Hippocrates cel Mare. Preocuparea manifestată aici pentru aspectele „metodologice" ale controverselor teoretice este o manifestare a spiritului filosofic care-i anima pe adepții școlii medicale din Cos, după cum poate fi un indiciu al adoptării procedeelor sofiștilor și a stilului retoric de către reprezentanții de după Hippocrates ai acestei școli. Adăugăm că menționarea nominală într-un text hipocratic a unui filosof, cum este cazul aici cu Melissos din Samos, constituie un eveniment; vom vedea că doar Empedocles mai beneficiază de o asemenea citare, în scrierea *Despre vechea medicină*. Autorii antici nu socoteau nepărat necesar să precizeze „sursele". Dealtfel, invocarea în *Corpus* a numelui lui Empedocles sau al lui Melissos se produce în contexte polemice, în care se afirmă, mai mult sau mai puțin explicit, dezacordul față de opiniile gînditorilor citați. Potrivit comentariului lui Galenos la *Natura omului*, eleatul Melissos opina că viețuitoarele sînt alcătuite dintr-un singur element, acesta nefiind însă nici aerul, nici pămîntul, nici apa, nici focul, ci o „substanță comună, necreată și nepieritoare, pe care cei veniți după el au numit-o materie" (vezi *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, partea a 2-a, p. 298). Vezi și S. Izsák, *Hippokrates adversus Melissos*, in *XVII^e Congrès international d'histoire de la médecine*, vol. I, Atena, 1966, pp. 523—528.

Fr. 9

De natura hominis 2 (Littré VI, 34—36) Cît despre medici, unii cred că omul este numai sînge, alții numai flegmă, dar toți formulează aceeași concluzie, căci afirmă

că există un singur element, pe care fiecare din ei îl denumește după plac și că acest unic existent își modifică aspectul și însușirea prin forța căldurii și a frigului, devenind astfel dulce, amar, alb, negru și orice altceva. Dar mie nu mi se pare că așa ar sta lucrurile. Deși cei mai mulți susțin asemenea [teorii] și altele înrudite, eu afirm că dacă omul ar fi unul, n-ar suferi niciodată, căci, fiind unul, n-ar mai exista nici o cauză de suferință. Chiar dacă ar suferi, și leacul ar fi unul; dar acestea sînt numeroase ...

Fr. 10

De natura hominis 3 (Littré VI, 36—38) Mai întîi, zămislirea nu se poate înfăptui printr-unul singur, căci cum [ar fi în stare] să nască o ființă unică, fără să se împreune cu alta? (...) Deci în chip necesar, aceasta fiind natura omului și a tuturor celorlalte [viețuitoare], omul nu este unul, ci fiecare [din principiile] care contribuie la zămislirea lui își păstrează în corp virtutea prin care a contribuit. În chip tot atît de necesar, fiecare principiu, cînd încetează trupul omului, se întoarce la propria natură, umedul la umed, uscatul la uscat, caldul la cald și recele la rece. La fel este natura animalelor și a tuturor [lucrurilor]; toate se nasc în același chip și sfîrșesc în același chip, căci natura oricărora este alcătuită, cum spuneam mai-nainte, din aceleași [principii] și ia sfîrșit, iarăși cum arătam mai sus, prin reîntoarcerea de unde a venit a fiecărei părți componente.

Fr. 11

De natura hominis 4 (Littré VI, 38—40) Corpul omului are în el sînge, flegmă, bilă galbenă și neagră; aceasta este natura corpului și datorită acestor [umori] corpul suferă sau este sănătos. Sănătatea constă mai ales în faptul că aceste [umori] se găsesc reciproc într-un raport convenabil de crază, de calitate și de cantitate, amestecul lor fiind fără cusur; boala constă în faptul că vreuna dintre aceste [umori] este prea puțină ori prisosește sau se separă în corp, neamestecîndu-se cu celelalte ...

Paragraful de mai sus cuprinde formularea cea mai concentrată a principiilor fiziologiei și fiziopatologiei hipocratice, așa cum sînt ele îndeobște cunoscute în istoria științei. Dar, de fapt, teoria celor patru umori constituie o achiziție relativ tîrzie în medicina clasică elenă. Tratatele

hipocratice mai vechi decît *Despre natura omului*, mai ales cele atribuite însuși „părintelui medicinii", se bazează pe o concepție biumoralistă. Se pare că eșafodarea sistemului medico-biologic al celor patru umori fundamentale se datorește atît unei influențe arithmo-magice de inspirație pythagoreică (se știe că cifra *patru* reprezenta pentru pythagoricieni „măsura justiției"), cît și împrumuturilor contractate din doctrina lui Empedocles despre cele patru „rădăcini" (ῥιζώματα) ale tuturor lucrurilor. Concepînd starea de sănătate drept efectul amestecului (κρᾶσις) bine proporționat al lichidelor organice purtătoare ale anumitor calități materiale, iar îmbolnăvirea drept efectul alterării acestui amestec, hipocraticii s-au putut dispensa de invocarea oricăror factori magici sau transcendenți la explicarea fenomenelor vitale normale și patologice.

II. FACTORII DETERMINANȚI AI STĂRII DE SĂNĂTATE ȘI AI BOLII

A. Factorii cosmici și meteorologici

Fr. 12

De aëre, aquis et locis 2 (Littré II, 14) (...) Cunoscînd schimbările anotimpurilor, răsăritul și apusul constelațiilor și modul cum se produce fiecare fenomen, [medicul] va ști dinainte cum se va desfășura anul respectiv. Printr-o asemenea cercetare și prin cunoașterea prealabilă a momentelor prielnice, el va pricepe fiecare fapt în chip desăvîrșit, va influența adeseori sănătatea și va călăuzi-o nu mai puțin, prin arta sa, pe drumul cel drept. Iar dacă i s-ar părea cuiva că acestea sînt [chestiuni] de meteorologie, să stea să gîndească, și va pricepe atunci că în medicină e implicată nu puțină astronomie, ci foarte multă. Căci dimpreună cu anotimpurile se prefac și organele[6] oamenilor.

Fr. 13

De aëre, aquis et locis 11 (Littré II, 50—52) Cel care va cumpăni și va cerceta aceste [fapte] în chipul arătat va ști dinainte, urmărind schimbările anotimpurilor, cum se vor înfățișa cele mai multe din [evenimentele] viitoare. Trebuie mai ales să se ferească de prefacerile însemnate ale anotimpurilor și, fără să fie silit, să nu dea nici un purgativ, nici să cauterizeze, nici să incizeze în regiunea abdominală înainte de a trece zece zile, ba chiar mai mult. Ambele solstiții, cu deosebire cel de vară, și am-

bele echinocții, mai ales cel de toamnă, trebuie socotite foarte importante și primejdioase. Oamenii trebuie să se ferească mai cu seamă de răsăritul lui Sirius, apoi de cel al lui Arcturus și de apusul Pleiadelor[7], deoarece în aceste zile se hotărăște mersul bolilor: unele [boli] duc la moarte, altele încetează, iar celelalte își modifică aspectul și starea . . .

Pe temeiul tocmai al acestor paragrafe din tratatul *Despre aer, apă și locuri*, mulți exegeți au socotit că „astrologismul hipocratic" este un lucru perfect dovedit. Din analiza atentă a textelor rezultă însă că, nicăieri în *Corpus*, fluctuațiile stării de sănătate a oamenilor nu sînt deduse nemijlocit din mișcarea astrelor. Dealtfel, autorul tratatului amintit subliniază că *astronomia* este importantă pentru medicină din punctul de vedere strict al *meteorologiei*. Într-adevăr, reperele calendaristice curente erau fixate, în Grecia antică, ținînd seama de poziția succesivă pe boltă a astrelor, de-a lungul anului. Cînd, de pildă, li se recomandă oamenilor prudență la răsăritul lui Sirius, aceasta nu se datorește unei presupuse influențe nefaste pe care ar exercita-o direct respectiva stea, ci perturbațiilor climaterice, cu ecou patogenic, care se produc obișnuit la acea dată, în legătură cu schimbarea anotimpului. Este semnificativ și faptul că scriitorul hipocratic nu se referă la poziția planetelor, cînd știut este că planetelor li se atribuie principalele funcții astrologice. Iată cum, reducînd astronomicul la meteorologie, hipocraticii au valorificat într-un sens pe de-a întregul pozitiv străvechile credințe mito-magice despre corpurile cerești care decid destinul muritorilor. Un amănunt care își are importanța lui este acela că în titlul grecesc al tratatului la care ne referim nu este vorba de ἀήρ (la singular), ci de ἀέρων, care s-ar traduce (în imposibilitatea utilizării aici a pluralului) prin „văzduhuri" sau, mai degrabă, prin „constituții atmosferice"; termenul *aer* nu desemnează, în această împrejurare, unul din elementele constitutive ale Universului, ci feluritele condiții atmosferice în care oamenii își duc traiul.

Fr. 14

De humoribus 17 (Littré V, 498) Așa cum, după anotimpuri, se pot face presupuneri despre boli, tot astfel se pot prevedea uneori, după boli, precipitațiile, vînturile și uscăciunea.

B. **Natura umană și factorii interni**

***Fr.* 15**

De victu I, 2 (Littré VI, 468) Eu afirm că oricine vrea să scrie corect despre regim trebuie mai întîi să cunoască și să recunoască natura omului îndeobște, să știe din ce se compune la origine și să deosebească elementele care predomină. Căci dacă nu cunoaște alcătuirea originară nu va

fi în stare să constate acțiunea acesteia, iar dacă nu cunoaște elementele dominante nu va fi în stare să administreze bolnavului cele de folos.

Conceptul de *natură* (φύσις) ocupă un loc central în ansamblul doctrinei hipocratice și a dat prilej la inepuizabile controverse de-a lungul timpului. Influențați de coloratura spiritualistă pe care o va dobîndi mai tîrziu, sub pana lui Galenos și a urmașilor acestuia, unii exegeți au transformat „natura" hipocratică într-o forță cu caracter imaterial, capabilă să dirijeze conștient procesele biologice în direcția unui scop prestabilit și să asigure astfel restaurarea sănătății omului. În realitate, natura apare în *Corpus* la fel cum o întîlnim în scrierile vechilor gînditori ionieni, mai ales ca modalitate specifică de a reacționa a unui lucru sau a unei ființe. Cînd se vorbește, în diferite tratate, despre „natura corpului omenesc" sau despre „natura bolilor", autorii au în vedere constituția psihosomatică a organismului uman, în general, și comportamentul propriu al fiecărui organism, în stare normală sau patologică (vezi și C. Săndulescu, *Physis și medicina hipocratică*, în *Istoria medicinei. Studii și cercetări*, Ed. Medicală, București, 1957, pp. 25–39). În orice caz, natura omului, invocată în fragmentul din *Despre regim* reprodus aici, se dovedește a fi perfect cognoscibilă pentru cel care studiază atent structura și funcțiile organismului.

Fr. 16

De prisca medicina 20 (Littré I, 620–622) Unii medici și învățați susțin că nu e cu putință să cunoască medicină cel care nu știe ce este omul și că se cuvine să învețe acest lucru cel care are de gînd să vindece cum trebuie pe oameni. Afirmația aceasta e proprie filosofiei, așa cum [spun] Empedocles sau alții, care, scriind despre natură, au arătat de la început ce este omul, cum s-a născut el mai întîi și de unde provine constituția sa. Eu, pe de o parte, cred că afirmațiile cîte le-au făcut fie un filosof, fie un medic sau cîte le-au scris în legătură cu natura sînt mai puțin de competența artei medicale, cît de a artei picturii[8]. Mai cred că o cunoaștere limpede despre natură nu reiese de nicăieri de altundeva decît din medicină[9] și că, pentru a-ți însuși bine această cunoștință, trebuie să cuprinzi corect întreaga medicină ; dar mi se pare că mai este mult pînă atunci, adică să cunoști ce este omul, din ce cauză se ivește el și altele, în chip temeinic. Eu nu cred așadar că e necesar ca medicul să aibă cunoștințe despre natură și să se străduiască să știe, în vederea practicii sale viitoare, care sînt raporturile omului cu alimentele, băuturile și tot felul lui de trai și cum se împacă fiecare din acestea cu el.

Cum remarcă Robert Joly, acest pasaj din *Vechea medicină* reprezintă o luare de poziţie polemică faţă de afirmaţiile din paragraful reprodus adineauri din *Despre regim*. Pe cînd autorul primului tratat consideră că, pentru a descoperi natura omului, este necesară cunoaşterea prealabilă a ansamblului organismului, autorul *Regimului* socoteşte că o asemenea preocupare ţine de pura speculaţie şi este sterilă, natura dezvăluindu-se doar în practica existenţei concrete a omului prin felul în care acesta intră în contact cu mediul şi răspunde la solicitările diferiţilor agenţi externi.

Fr. 17

Epidemiorum sextus V, 1 (Littré V, 314) Natura este medicul bolilor. Natura află de la sine căile şi mijloacele, iar nu prin inteligenţă (...) Fără învăţătură şi fără ştiinţă, natura face ce se cuvine ...

Acesta este textul la care se referă sistematic partizanii φύσις-ului spiritualist pentru a demonstra că Hippocrates a avut o viziune idealistă, dacă nu mistică despre funcţia vindecătoare a naturii; o asemenea viziune ar justifica adoptarea de către medici a unei atitudini de pasivitate extremă la căpătîiul bolnavilor, întrucît natura şi numai natura ar fi în stare, datorită tainicelor ei calităţi, să asigure vindecarea. Dar trebuie arătat mai întîi că nici un cercetător scrupulos nu aşază cea de-a şasea carte a *Epidemiilor* printre scrierile autentic hipocratice. Şi mai importantă este precizarea pe care autorul antic o face în privinţa operaţiilor îndeplinite de natură fără ajutorul inteligenţei; ele sînt clipitul, lăcrimarea, strănutul, salivaţia, căscatul, tuşitul, sughiţul etc. Desigur că toate aceste acte automate se petrec „fără învăţături şi fără ştiinţă", dar pentru producerea lor nu e nevoie de prezenţa nici unei „conştiinţe" supranaturale. De fapt, observă Pierre-Maxime Schuhl, textul grecesc nu vorbeşte despre „natură", ci despre „naturi" (φύσεις) ca „medic al bolilor". Nu avem deci a face, în asemenea împrejurări, cu o Natură universală şi extracorporală, ci cu modestele „naturi individuale" ale organismelor, deci cu capacitatea elementară a oricărei vieţuitoare de a subzista printr-o înlănţuire adecvată de procese vegetative şi de a răspunde specific la incitaţiile venite din mediul ambiant.

Fr. 18

De locis in homine 1, (Littré VI, 276—278) Eu cred că, în corp, nu este nici un început, ci toate sînt deopotrivă început şi sfîrşit, căci trăgînd un cerc, nu-i vei găsi începutul. Tot astfel, şi bolile îşi au începutul în tot corpul (...) Corpul este identic cu sine insuşi şi se compune din aceleaşi [părţi], dar nu dispuse asemănător, nici cele mici şi nici cele mari, nici cele de sus şi nici cele de jos. Dacă vrea cineva, luînd partea cea mai mică, să o vatăme, tot corpul va resimţi atunci senzaţia [dureroasă], oricare ar fi ea, şi aceasta pentru că partea cea mai mică a corpului are tot ce posedă partea cea mai mare. Partea cea mai mică, indife-

rent ce senzaţie resimte, fie plăcută, fie neplăcută, o transmite celorlalte [părţi], ca fiindu-i congenere. Şi astfel corpul simte durere sau plăcere, fiind congener cu partea cea mai mică. Deci partea cea mai mică are toate părţile şi orice se transmite fiecăreia din părţile înrudite, dînd de veste despre toate.

Proclamarea unităţii de structură şi funcţionale a organismului constituie un merit deosebit al gîndirii hipocratice, în pofida faptului că medicii-filosofi antici erau departe de a-şi explica mecanismele concrete ale realizării acestei unităţi.

Fr. 19

De prisca medicina 22 (Littré I, 626) Eu cred că [medicul] mai trebuie să ştie care anume boli apar la om din pricina calităţilor[10] şi care din a figurilor[11]. Ce vreau să spun prin aceasta? Numesc calităţi intensitatea şi tăria umorilor, numesc figuri conformaţia organelor care sînt în om.

Autorul *Vechii medicini* marchează aici deosebirea dintre fiziopatologie şi anatomia patologică, interesîndu-se, pentru precizarea cauzelor îmbolnăvirilor, atît de modificările survenite în proprietăţile vitale ale umorilor, cît şi de eventualele schimbări produse în conformaţia organelor. S-ar părea că el intuieşte oarecum relaţia dintre structurile şi funcţiile biologice.

C. Regimul de viaţă

Fr. 20

De natura hominis 9 (Littré VI, 52—54) Bolile provin unele din regim, altele din aerul inspirat, datorită căruia trăim. Recunoaşterea [cauzei] trebuie făcută în fiecare din cele două [situaţii] astfel: cînd se îmbolnăvesc de o singură boală mulţi oameni în acelaşi timp, cauza trebuie atribuită [lucrului] cel mai comun şi de care ne folosim cu precădere toţi, adică aerului pe care îl respirăm. Căci este limpede că nu regimul fiecăruia dintre noi este pricina bolii care-i atinge în chip egal pe toţi, pe tineri ca şi pe bătrîni, pe bărbaţi ca şi pe femei, pe băutorii de vin ca şi pe băutorii de apă, pe cei care mănîncă turtă de orz ca şi pe cei care mănîncă pîine, pe cei care fac mari eforturi fizice ca şi pe cei care fac puţine. Regimul nu poate fi cauza, cînd oameni care urmează regimuri diferite suferă de aceeaşi boală.

Cînd însă apar fel de fel de boli în acelaşi timp e limpede că în regimul individual stă cauza fiecăreia dintre ele, iar tratamentul, cum am mai spus şi în altă parte, trebuie aplicat astfel ca să combată cauza bolii, modificînd [ceva] în regim.

Pentru a institui un tratament raţional, medicul trebuie să precizeze cauza îmbolnăvirilor. În paragraful de mai sus, autorul *Naturii omului* dă indicaţii metodologice pentru punerea unui „diagnostic diferenţial" între bolile epidemice, datorite apariţiei unor miasme morbigene în atmosferă, şi bolile cu specific individual, datorite încălcării regulilor de viaţă sănătoasă. De remarcat că ambele mari categorii de îmbolnăviri au cauze naturale şi deci necesită tratamente cu caracter realist.

Fr. 21

De victu II, 60 (Littré VI, 574) Inactivitatea umezeşte corpul şi-l slăbeşte, căci sufletul, neagitîndu-se, nu iroseşte lichidul din corp. Efortul usucă corpul şi-l întăreşte.

Fr. 22

De aëre, aquis et locis 14 (Littré II, 58—60) (Despre macrocefali). Nici un alt popor nu are capul ca al lor. Cauza alungirii capului era la început datina, astăzi însă, datinei i s-a adăugat natura. Cei care au capul mai alungit sînt socotiţi nobili. Iată cum stau lucrurile în privinţa datinei : îndată ce copilul se naşte, ei modelează cu mîna capul încă moale al fiinţei plăpînde şi îl silesc, folosind bandaje şi unelte potrivite, să crească în lungime ; din pricina aceasta, forma rotundă a capului se pierde, iar lungimea lui creşte. La început numai datina făcea acest oficiu, copiii dobîndind după naştere o asemenea formă a capului ; cu timpul, alungirea capului a devenit însă a doua natură, şi nu a mai fost nevoie de datină. Căci sămînţa purcede de pretutindeni ; ea este sănătoasă din organele sănătoase şi bolnavă din cele bolnave. Dacă din oameni pleşuvi se nasc, de regulă, pleşuvi, din oameni cu ochi albaştri copii cu ochi albaştri, iar din saşii copii saşii şi dacă acelaşi lucru se petrece şi cu celelalte conformaţii, ce s-ar împotrivi ca dintr-un macrocefal să se nască alt macrocefal ? Într-adevăr, astăzi nu se mai nasc, ca înainte, [copii cu capul rotund] ; căci datina nu mai are putere.

Mecanismul eredităţii semnalat aici corespunde întrucîtva concepţiilor lamarkist-miciuriniste atunci cînd este vorba de provenienţa „seminţei" din întregul organism. Un real interes filosofic prezintă problema, care i-a

pasionat pe gînditorii eleni ai acelei epoci, a raporturilor dintre natură (φύσις) şi lege, obicei sau datină (νόμος). În ce măsură există o concordanţă între natura umană şi legile care cîrmuiesc cetatea? În ce măsură convenţiile sociale sînt reflexul naturii intime a omului? În ce măsură uzanţele obşteşti pot influenţa natura omului? Autorul scrierii *Despre aer, ape şi locuri* răspunde pozitiv la această ultimă întrebare, aducînd argumentul fantezist al alungirii craniului macrocefalilor, fenomen care ar fi devenit ereditar după ce, vreme îndelungată, constituise o deprindere cu caracter „artificial". Vezi şi lucrarea lui F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basel, 1945.

III. GNOSEOLOGIE ŞI METODOLOGIE HIPOCRATICĂ

A. Principii generale

Fr. 23

Aphorismata I, 1 (Littré IV, 458) Viaţa e scurtă, arta e lungă, clipa [oportună] e fugară, experienţa e înşelătoare, judecata e anevoioasă ...

Mai cu seamă primii doi termeni ai acestui aforism, dar tălmăciţi în latineşte şi dispuşi în ordine răsturnată, au dobîndit o faimă excepţională pe plan paremiologic, figurînd astăzi obligator în orice dicţionar de „maxime şi cugetări". Seneca a comentat pe-ndelete această formulă în tratatul său *De brevitate vitae*. Iar peste aproape două milenii, Anatole France exclama în legătură cu un citat din Apuleius: „Oare nu percepem aici o tristeţe bărbătească *(une mâle tristesse)*, care aminteşte primul aforism al lui Hippocrates?" (*La vie littéraire*, vol. II, Paris, f.a., p. 340).

Fr. 24

De prisca medicina 2 (Littré I, 372) De multă vreme, medicina se situează deasupra tuturor [celorlalte arte], aflîndu-şi un principiu şi o metodă şi făcînd în decursul timpului multe şi frumoase descoperiri; ea va descoperi şi ce a mai rămas [nedescoperit], atunci cînd un om capabil şi cunoscător a cele ce-au fost descoperite mai-nainte va continua cercetările, pornind de la ele.

De remarcat nu numai ideea înaltă pe care autorul *Vechii medicini* o are despre arta medicală, dar şi viziunea lui „istoristă" (caracteristică, dealtfel, pentru mulţi gînditori ai epocii sale): respingînd implicit concepţia potrivit căreia meşteşugul tămăduirii ar fi fost revelat oamenilor de către zeii binevoitori, concepţie larg răspîndită mai ales în Orientul antic, dar şi în Elada arhaică, scriitorul hipocratic socoteşte că, în medicină, progresele s-au realizat treptat, prin eforturile unor practicieni ingenioşi şi competenţi. Totodată, el se arată optimist în ce priveşte perfecţionarea pe mai departe a tehnicii medicale.

Fr. 25

De arte 1 (Littré VI, 2) După părerea mea, a descoperi un lucru încă nedescoperit, care lucru, odată aflat, să valoreze mai mult decît atunci cînd era necunoscut, sau a desăvîrşi un lucru rămas nedesăvîrşit, iată scopul şi preocuparea inteligenţei. A vroi însă ca prin meşteşugul vorbelor necinstite să denigrezi cele descoperite de alţii, fără a le îmbunătăţi cu nimic, defăimînd descoperirile celor competenţi în faţa incompetenţilor, nu mi se pare un scop şi o preocupare vrednică de inteligenţă, ci mai degrabă semnul unui caracter rău sau al nepriceperii. Căci o asemenea ispravă nu li se potriveşte decît nepricepuţilor, care încearcă, fără să fie totuşi în stare, să-şi exercite răutatea, cînd este vorba de lucrările celor apropiaţi, defăimînd ce e bun şi batjocorind ce nu e corect.

Această elogiere a strădaniei de a perfecţiona cunoaşterea omenească şi a extinde aplicaţiile ei era împărtăşită de mulţi gînditori eleni contemporani, mai ales de către sofişti. Dealtminteri, tratatul *Despre meşteşug* îi este atribuit de anumiţi exegeţi lui Protagoras, iar de alţii lui Hippias.

Fr. 26

De prisca medicina 1 (Littré I, 570) [Medicina este] o artă care există, de care toţi se folosesc in împrejurări deosebite şi care este atît de preţuită la bunii chirurgi şi practicieni. Există, cum se ştie, practicieni competenţi şi practicieni slabi. Dar o asemenea distincţie ar fi cu neputinţă dacă medicina n-ar exista ca un întreg [constituit] şi dacă ea n-ar fi cercetat şi n-ar fi descoperit nimic, întrucît toţi [medicii] ar fi atunci deopotrivă de nepricepuţi şi de neştiutori, iar întîmplarea singură ar hotărî soarta bolnavilor. Astăzi, lucrurile nu se mai petrec aşa; la fel ca în celelalte arte, şi în cea medicală practicienii se deosebesc mult între ei prin [îndemînarea] manuală şi cunoştinţe.

Pentru hipocratici, ca dealtfel şi pentru Platon, medicina este τέχνη (τέχνη ἰατρική). Există o veche controversă între filologi în legătură cu înţelesul lui τέχνη aplicat la medicină. Louis Bourgey este de părere că, în asemenea împrejurare, τέχνη trebuie tradus mai degrabă prin „ştiinţă". (*Medicina greacă de la origini pînă la sfîrşitul epocii clasice*, în *Istoria generală a ştiinţei*, vol. I, Bucureşti, 1970, p. 294). Constantin Săndulescu optează însă, şi în acest context, pentru „meşteşug", atrăgînd atenţia că ori de cîte ori foloseşte, în tălmăcirile sale, termenul „artă" se referă totuşi la activitatea de meseriaş a medicului elen (*Arta medicală hipocratică*, în vol. *Din istoria medicinii româneşti şi universale*, Bucureşti, 1962, pp.

19—25). Într-adevăr, arta (ca τέχνη) are, în scrierile hipocratice, sensul tehnic-artizanal, implicat de latinescul *ars*, iar nu cel estetic, care predomină în limbile neolatine *(art, arte, artă)*. Medicul grec a avut din epoca arhaică un statut social de meşteşugar, fiind asimilat încă în epopeile homerice cu meseriaşul (δημιουργός). Autorul *Vechii medicini*, fără îndoială un sofist, acordă toată consideraţia caracterului aplicativ al medicinii, artă bine constituită, ceea ce şi îngăduie să se facă o distincţie destul de clară între medicii buni şi medicii proşti.

Fr. 27

De arte 5 (Littré VI, 8) Eu afirm că arta lipseşte acolo unde nimic nu este nici corect, nici incorect; iar unde coexistă acestea două, nu poate fi vorba de lipsa intervenţiei artei.

Fr. 28

De locis in homine 41 (Littré VI, 330—332) Nu-i cu putinţă să înveţi repede medicina, aceasta fiindcă nici o doctrină nu poate deveni fixă în cadrul ei. Astfel, cel care învaţă să scrie, potrivit metodei curente, ştie totul [în privinţa scrisului], iar cei care ştiu, ştiu toţi la fel, fiindcă acelaşi lucru, făcut în acelaşi fel, astăzi sau mai tîrziu, nu se preschimbă în contrariul său, ci rămîne totdeauna asemănător şi nu are nevoie de momente prielnice. Dar medicina nu face acelaşi lucru în două momente succesive, ci acţionează prin factori contrarii la acelaşi bolnav, contrarii unul altuia.

Specificul individual al fiecărei îmbolnăviri exclude posibilitatea aplicării unor mijloace de tratament stereotipe. Se adaugă la aceasta faptul că, în evoluţia fiecărui caz clinic, există anumite „momente prielnice" aplicării tratamentului. Medicul trebuie să prevadă ivirea unui astfel de „moment favorabil" (καιρός) şi să-l folosească prompt, întrucit acesta este (cum aflăm şi din primul aforism hipocratic) presant şi fugar (ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς). La autorii hipocratici, καιρός (ca moment oportun, ocazie, împrejurare convenabilă) este epurat de orice reziduu magico-religios: precizarea „clipei favorabile" se face nu recurgînd la oracole şi divinaţie, ci apelînd la cunoştinţele pozitive ale meşteşugului şi observînd atent cursul bolii. Vezi şi P. Kucharski, *Sur la notion pythagoricienne du „kairós"*, în „Revue philosophique", 1968, p. 141.

Fr. 29

De arte 2 (Littré VI, 2—4) Eu socotesc că, in general, nu există nici o artă nereală, deoarece este absurd să gîndeşti că ceva care există nu este. Cum ar fi [posibil] să vezi cele inexistente ca şi cum ar exista? Căci dacă ar fi posibil să vedem ceea ce nu există aşa cum vedem ceea ce există,

nu știu cum am contesta realitatea [a ceea ce nu există], cînd existența i-am vedea-o cu ochii și i-am înțelege-o cu mintea. Dar, de fapt, nu așa stau lucrurile, căci cele existente se văd și se cunosc, iar cele inexistente nici nu se văd, nici nu se cunosc. Desigur, cunoaștem artele pe măsură ce ele ni se oferă vederii și nici una nu este vizibilă decît sub o anumită [formă] reală. Consider așadar că denumirile înseși sînt dobîndite datorită [formelor] reale, căci este absurd să crezi că [formele] reale ar fi produse ale denumirilor, lucru imposibil. Numele sînt deci convenții ale naturii, dar realitățile nu sînt convenții, ci produse ale ei.

Dezbaterea în legătură cu relațiile dintre existent și inexistent vădește preocupări filosofice care se regăsesc în gîndirea eleată. Pe de altă parte, autorul hipocratic afirmă aici caracterul convențional al cuvintelor, arătînd că numele nu poate fi generator de realități, ci doar un produs, o odraslă (βλαστημός) a naturii; problema constituia subiect de dispută pentru filosofii contemporani.

Fr. 30

De prisca medicina 1 (Littré I, 570—572) Toți cei care au încercat să vorbească sau să scrie despre medicină, făurindu-și, ca bază a argumentării lor, ipoteza fie a caldului, fie a recelui, fie a umedului, fie a uscatului, fie a altui [principiu], după bunul lor plac, au considerat, simplificînd lucrurile, drept cauză primă, aceeași la toate îmbolnăvirile și decesele oamenilor, unul sau două dintre principiile de mai sus; este însă vădit că s-au înșelat în multe din afirmațiile lor (...) [Medicina] nu are nevoie de ipoteza goală, ca în [practicile] oculte și dubioase, unde cel care vrea să explice ceva trebuie să se folosească de ipoteză, ca de pildă în cele privitoare la stele sau la lucrurile subpămîntene, în care caz nu este prea limpede, nici pentru cel ce vorbește și nici pentru cel ce ascultă, dacă asemenea afirmații sînt adevărate sau nu; căci nu există nimic cu care să fie confruntate pentru a le verifica realitatea.

De fapt, autorul *Vechii medicini* opune pe ὑπόθεσις lui τέχνη. Ipoteza se înfățișează aici nu ca un enunț provizoriu, a cărui valabilitate urmează să fie confirmată în practică (și anume în practica artei medicale), ci ca un principiu „axiomatic", cu caracter speculativ și neverificabil.

Fr. 31

De diaeta in acutis 3 (Littré II, 240—242) (În legătură cu disputele dintre medici privitor la regimul prescris :)

În felul acesta, întreaga artă [medicală] este supusă unei grele învinuiri de către oamenii din popor, încît unii cred că nici nu există îndeobşte o artă medicală. Practicienii se deosebesc între ei în asemenea măsură cînd e vorba de bolile acute, încît ce administrează unul, socotind că este foarte bun, un altul gîndeşte că e rău. S-ar putea spune aşadar despre o astfel de artă că se aseamănă cu divinaţia, cînd ghicitorii socotesc că zborul spre stînga al unei păsări e semn bun, iar spre dreapta e semn rău. Tot aşa, cînd cercetează măruntaiele, un ghicitor exprimă păreri contrarii celor ale altuia.

Fr. 32

De arte 4 (Littré VI, 6) Începutul, care va fi unanim acceptat, al argumentării mele este [constatarea] că unii din cei trataţi de medicină se însănătoşesc, dar nu toţi, şi tocmai în aceasta constă imputarea făcută artei [medicale]. Aceia care vorbesc despre un asemenea neajuns afirmă că cei ce scapă cu viaţă izbutesc aceasta nu datorită artei, ci întîmplării [norocoase]. Eu nu voi tăgădui norocului[12] orice înrîurire, dar gîndesc că bolile tratate prost sînt urmate în cele mai multe cazuri de nereuşită, iar cele bine [tratate] de reuşită. Afară de aceasta, cui altcuiva i-am putea atribui însănătoşirea decît artei [medicale], dat fiind că bolnavii s-au folosit de ea şi, folosindu-se, s-au vindecat? Căci prin însuşi faptul că nu s-au încrezut în plăpîndul sprijin al norocului, ci s-au adresat artei, ei s-au îndepărtat de intervenţia norocului. Dar îndreptîndu-se către artă şi increzîndu-se în ea, ei i-au recunoscut realitatea, iar rezultatele [terapeutice] au demonstrat puterea ei.

Fr. 33

De arte 6 (Littré VI, 10) Dacă nu există nimic inutilizabil de bunii medici şi de medicină şi dacă cele mai multe produse naturale sau prelucrate oferă mijloace de tratament şi leacuri, nici unul dintre cei însănătoşiţi fără medic nu poate, cu îndreptăţire, să pună pe seama întîmplării vindecarea lui. Căci întîmplarea nu se înfăţişează ca o realitate convingătoare, dovedindu-se că totul se produce datorită unei cauze; existînd această cauză, întîmplarea nu mai are nici o realitate, ci devine doar un cuvînt. Dar tot atît de evident este faptul că, atît prin cauzele, cît şi

prin previziunile [cu care operează], medicina are și va avea totdeauna a realitate.

Fr. 34

De locis in homine 46 (Littré VI, 342—344) Eu cred că, de pe acum, medicina este descoperită pe de-a-ntregul, [medicina] care e așa cum e și care ne învață, în fiecare caz, deprinderile și momentele potrivite. Cel care cunoaște astfel medicina nu se va bizui deloc pe noroc; cu sau fără noroc, el va izbîndi. Medicina în întregime este constituită temeinic și se pare că cele mai frumoase teorii pe care le cuprinde nu au cîtuși de puțin nevoie de noroc. Căci dacă norocul este autocrat, neascultînd de nimeni și nici rugăciunile neputînd să-l aducă, știința însă este ascultătoare și poartă noroc aceluia care se pricepe s-o folosească. Dealtminteri, ce nevoie de noroc are medicina? Căci dacă există leacuri evidente pentru boli, eu gîndesc că leacurile nu așteaptă norocul ca să vindece bolile. Iar dacă e nevoie să le dai cu ajutorul norocului, leacurile n-ar vindeca bolile mai puțin decît intervenția norocului, fără leacuri. Cine va exclude norocul din medicină sau din oricare altă [artă] spunînd că nu aceia care se pricep au noroc, eu socotesc că se înșeală cu desăvîrșire, căci, după părerea mea, numai cei care știu să facă un lucru bine sau rău au sau n-au noroc. A avea noroc înseamnă a proceda bine, pentru că te pricepi, iar a nu avea noroc este să nu procedezi bine, din nepricepere. Nepriceput fiind, cum să ai noroc? Căci dacă ai avea succes, reușita nu ar fi vrednică de luat în seamă, căci cel care nu procedează bine nici nu reușește, întrucît nu acționează corespunzător nici în alte privințe.

Problema raporturilor dintre τέχνη (meșteșug, îndemînare, știință) și τύχη (intîmplare, hazard, noroc) i-a preocupat stăruitor pe autorii hipocratici, tocmai fiindcă atunci, ca și astăzi, mulți erau cei care îi contestau artei medicale capacitatea de a contribui efectiv la procesul de însănătoșire. Medicii hipocratici nu negau nici ei că vindecarea se poate produce întîmplător, adică fără o intervenție terapeutică activă, dar mai important li se părea faptul că meșteșugul medical este în stare să anuleze sistematic capriciile hazardului, asigurînd adoptarea, în cunoștință de cauză, a măsurilor în vederea redobîndirii sănătății. P. Laín Entralgo insistă asupra deosebirii dintre ἀνάγκη și τύχη; pe cînd necesitatea este inexorabilă și de nestrămutat, întîmplarea poate fi înlăturată de cel capabil să prevadă mersul evenimentelor și să modifice cursul spontan al acestora în chip adecvat (*La medicina hipocrática*, pp. 62—64). Astfel, τέχνη reușește să-l suprime pe τύχη. Nu trebuie pierdut din vedere faptul că terme-

nul τύχη avea și o accepțiune religioasă, desemnînd destinul și pe zeița acestuia (corespunzătoare Fortunei romanilor). Orientarea iluministă a gîndirii hipocratice se vădește și în împrejurarea de față, cînd, în materie de terapeutică, științei i se recunoaște supremația asupra întîmplării oarbe.

Fr. 35

Epidemiorum sextus II, 12 (Littré V, 284) Nimic la întîmplare, nimic trecut cu vederea.

Fr. 36

De prisca medicina 3 (Littré I, 574) Nevoia i-a făcut pe oameni să caute și să descopere arta medicală, deoarece regulile urmate de cei sănătoși nu li se potriveau celor bolnavi, așa cum nu le sînt de folos nici astăzi.

Fr. 37

De articulis 10 (Littré IV, 102) Nu este de ajuns să cunoști arta [medicală] doar în teorie, ci să și o practici ca atare.

Fr. 38

De articulis 47 (Littré IV, 212) Sînt de asemenea binevenite cunoștințele despre încercările nereușite, și de ce [acestea] nu au reușit.

Spre deosebire de tonul categoric și stilul sentențios al textelor de medicină hieratică orientală, tratatele hipocratice promovează o atitudine științifică „modernă", prin aceea că dau glas îndoielilor și incertitudinilor medicilor filosofi, preocupați să învețe și din propriile eșecuri.

B. Norme gnoseologice

Fr. 39

De prisca medicina 12 (Littré I, 596—598) Este greu, întrucît arta [medicală] nu posedă o asemenea exactitate, să obții totdeauna precizia cea mai înaltă; și totuși, multe aspecte ale medicinii pe care le vom cerceta pretind o astfel de precizie. Nu afirm pentru acest motiv că vechea medicină ar trebui înlăturată ca inconsistentă și inutilă, neasigurînd pretutindeni exactitatea [necesară], ci socotesc că ea se poate apropia în mare măsură, prin raționament, de precizia deplină; și este de admirat cum s-a ajuns la descoperiri frumoase și corecte [pornind] de la o ignoranță adîncă, și aceasta nu datorită întîmplării.

Fr. 40

De prisca medicina 9 (Littré I, 588—590) [Medicina] este cu mult mai complexă și pretinde un examen intens și atent. Se cuvine de aceea să țintim spre o anume măsură; dar măsura nu este o unitate nici de greutate, nici numerică și nici de alt fel prin care să se exprime [faptul] precis, și nu o vei afla decît în senzația corpului. Iată de ce trebuie deprinsă exactitatea, pentru a ne înșela cît mai puțin în plus sau în minus; cît despre mine, îl laud cu tărie pe medicul care nu se înșeală decît puțin. Exactitatea nu se observă însă decît arareori. Socotesc că mulți medici pățesc ca și cîrmacii: cîtă vreme conduc pe o mare liniștită și greșesc, nu se bagă de seamă; cînd însă vine furtuna cea mare și vîntul violent, atunci nepriceperea lor iese pe de-a-ntregul la iveală față de toți oamenii și pricinuiește pierderea vasului ...

Hipocraticii ar fi fost bucuroși să posede un sistem de referință, un etalon, o „justă măsură" (μέτρον) la care să raporteze observațiile lor clinice. Dar întrucît nivelul științific atins de arta medicală nu permitea stabilirea unor criterii și repere cantitative pentru a aprecia trecerea de la normal la patologic, medicii s-au resemnat să-și întemeieze raționamentele clinice doar pe „senzațiile corpului", expresie oarecum echivalentă cu „simțul clinic" invocat astăzi. Neîncrederea hipocraticilor față de încercările de a preciza „măsura" fenomenelor vitale se datorește și caracterului speculativ și uneori mistic al tentativelor înregistrate la acea epocă de a formula legi aritmetice în diferite domenii ale cunoașterii. Vezi și G. Brătescu, *Le néohippocratisme et les progrès de l'investigation clinique*, în *VI Congreso internacional de medicina neohipocratica*, Madrid-Avila, 1965, pp. 133—135.

Fr. 41

De fracturis 7 (Littré III, 440) (Privitor la termenele de consolidare a fracturilor tratate.) Nimic nu este fix, căci diferă mult o constituție de altă constituție și o vîrstă de altă vîrstă.

Fr. 42

De victu I, 2 (Littré VI, 470) Dacă, pentru fiecare natură individuală, am putea stabili proporția exactă a alimentelor și a eforturilor, fără depășiri în plus sau în minus, am dispune de un mijloc precis [de reglare] a sănătății oamenilor (...) Acest ultim lucru este însă imposibil de stabilit.

Autorul hipocratic este convins că fiecare om posedă o „formulă proprie" de realizare a echilibrului dintre alimentele consumate și exercițiul fizic efectuat; dar această formulă nu poate fi stabilită odată pentru totdeauna, căci ea variază în funcție de multiplele și permanentele modificări ale condițiilor de mediu, ale solicitărilor la care este supus organismul și ale unor factori individuali intrinseci, cum ar fi înaintarea în vîrstă.

Fr. 43

Epidemiorum primus 5 (Littré II, 634) Să spunem cele ce s-au petrecut, să cunoaștem cele prezente, să prevedem cele ce se vor întîmpla, să ne îngrijim de [toate] acestea.

Hipocraticii proclamă cu orice prilej importanța previziunii pentru orientarea demersurilor terapeutice. Trebuie subliniat că previziunea cultivată de hipocratici nu are afinități cu mantica la care recurgeau magicienii și sacerdoții, aceștia propunîndu-și doar să ghicească dacă demonii și zeii le sînt binevoitori bolnavului. Previziunea hipocratică are un caracter științific, întrucît se întemeiază pe recunoașterea unei constanțe logice în desfășurarea oricăror fenomene, inclusiv a celor morbide.

Fr. 44

Prognosticon 17 (Littré II, 158) În funcție de ansamblul semnelor și de toate celelalte trebuie să ne formăm părerea.

Taumaturgii puneau „diagnosticul" pe temeiul unor simptome singulare și cel mai adesea cu caracter irațional. Hipocraticii elaborează un diagnostic sintetic, studiind o multiplicitate de semne, pe care le confruntă sistematic și le interpretează critic.

Fr. 45

De officina medici 1 (Littré III, 272) De la început [să cercetăm] asemănările și deosebirile [față de starea normală], cele mai marcate, cele mai ușor [de observat] și cele care se recunosc, de regulă, pretutindeni. [Să cercetăm] cele ce se percep cu văzul, cu pipăitul, cu auzul, cu mirosul, cu gustul și [folosind] inteligența, [într-un cuvînt,] cele cognoscibile prin toate mijloacele de cunoaștere.

Fr. 46

Epidemiorum primus 5 (Littré II, 634—636) În caz de boală să urmărim două [lucruri]: să fim de folos sau să nu vătămăm. [Arta medicală] se compune din trei [termeni]: boala, bolnavul și medicul. Medicul este slujitorul naturii, iar bolnavul trebuie să i se împotrivească bolii cu ajutorul medicului.

Exercitarea artei medicale implică așadar prezența obligatorie a trei factori eterogeni: *boala*, ca manifestare concretă a unei entități nosologice, *bolnavul*, ca individualitate reacționînd potrivit naturii sale, și *medicul*, ca meșteșugar competent și activ. Acesta din urmă trebuie să fie un cunoscător, și în primul rînd un cunoscător al naturii generale a bolii și al naturii individuale a bolnavului, pentru a putea călăuzi eforturile pe care le întreprinde pacientul în vederea restabilirii echilibrului său organic.

Fr. 47

De diaeta in acutis 2 (Littré II, 230) După părerea mea se cuvine să urmăm rațiunea în toate domeniile artei [medicale].

Fr. 48

De flatibus 1 (Littré VI, 90) Dacă-i ușor de cunoscut [părțile] frumoase ale artei [medicale], cele slabe sînt greu de cunoscut. Aceste [părți] slabe le știu doar medicii, iar nu profanii, căci aceasta este o treabă nu a [ochilor] trupului, ci ai minții.

Fr. 49

De arte 11 (Littré VI, 20) Ceea ce scapă vederii [ochilor] este sesizat de vederea minții.

Fr. 50

De capitis vulneribus 18 (Littré III, 250) (Despre intervențiile chirurgicale pe craniul copiilor.) Cînd osul a fost dezgolit de părțile moi trebuie să apelăm la raționament, încercînd să recunoaștem ce nu se poate vedea cu ochii.

Diagnosticul (și prognosticul) hipocratic se întemeiază, potrivit formulei lui Littré, pe „observația raționată".

C. Norme aplicative

Fr. 51

De locis in homine 2 (Littré VI, 278) Constituția corpului este începutul raționamentului în medicină.

Fr. 52

Epidemiorum primus 10 (Littré II, 668—670) Recunoaștem semnele [diagnostice] ale bolilor studiind [următoarele]: natura comună tuturor [oamenilor] și constituția proprie fiecăruia, boala, bolnavul, [medicamentele]

administrate, cel care le administrează, ceea ce poate fi favorabil sau funest [pentru evoluţia bolii], starea meteorologică în ansamblu, particularităţile cerului şi ale fiecărei regiuni, obiceiurile, regimul de trai, deprinderile [de viaţă], vîrsta fiecăruia, vorbirea cu aspectele ei, tăcerea, gîndurile care-l preocupă pe bolnav, somnul, insomnia, visele şi caracterul lor, mişcările mîinilor, mîncărimile, lăcrimarea, paroxismele, scaunele, urina, salivaţia, vărsăturile, felu cum bolile se înlocuiesc una pe alta, depozitele cu aspect funest sau favorabil, sudoarea, răcirea, frisoanele, tusea, strănutul, sughiţul, respiraţia, rîgîiala, vînturile cu sau fără zgomot, hemoragiile, hemoroizii. Trebuie să examinăm [toate] acestea şi să deducem cu ajutorul lor.

Fr. 53

De arte 12 (Littré VI, 24) (Despre formele investigaţiei clinice.) Cînd asemenea [semne] nu sînt relevante şi nici natura însăşi nu le oferă de bunăvoie, [medicina] a aflat mijloace de constrîngere pentru ca natura să le furnizeze forţat, dar fără vătămare; cedînd astfel, [natura] dezvăluie celor care cunosc arta ce este de făcut.

Medicul apare aici în postura unui anchetator şi a unui experimentator, care obligă natura să furnizeze informaţii inedite despre starea reală a sănătăţii pacientului. Este tocmai ce se realizează astăzi prin testele şi examenele de laborator.

Fr. 54

De aëre, aquis et locis 1 (Littré II, 12) Cel care vrea să studieze medicina cum se cuvine trebuie să facă următorul lucru: să ia mai întîi seama la anotimpuri şi la modul cum ele pot influenţa [sănătatea]; căci anotimpurile nu numai că nu se aseamănă, dar se deosebesc mult între ele prin schimbările lor. Să aibă apoi în vedere şi vînturile, cele calde sau cele reci, cele comune tuturor locurilor şi cele particulare fiecărei regiuni. După aceea să ţină seamă şi de calitatea apelor, căci aşa cum acestea diferă prin gust şi densitate, tot atît de mult se deosebesc prin acţiunea fiecăreia din ele. Cînd aşadar soseşte cineva într-un oraş care-i este necunoscut, trebuie să caute să înţeleagă poziţia lui, cum e aşezat faţă de vînturi şi faţă de răsăritul soarelui, căci cel [orientat] spre nord nu se comportă la fel cu cel spre sud, cu cel spre răsăritul soarelui ori cu cel spre

apus. Şi în privința apelor, medicul va ține seama de aceleaşi lucruri: dacă se beau ape din mlaştini şi uşoare, ape tari provenite din locuri înalte şi pietroase sau ape sărate şi dure. Acelaşi lucru şi cu solul: dacă e golaş şi uscat, sau împădurit şi udat, sau în vale şi ars de soare, sau pe înălțime şi răcoros. Tot astfel, şi în privința hranei oamenilor şi a deprinderilor acestora să ia aminte dacă sînt băutori, lacomi şi trîndavi sau le plac gimnastica şi eforturile, dacă sînt mîncăcioşi, dar nu le place băutura.

Fr. 55

De aëre, aquis et locis 2 (Littré II, 14) Pornind de la aceasta trebuie să evaluăm fiecare [fapt]. Căci pentru cel care cunoaşte bine asemenea lucruri în întregimea lor sau măcar în bună parte, nimic nu rămîne ascuns atunci cînd soseşte într-un oraş, chiar dacă nu cunoaşte nici bolile locale, nici pe cele generale. El nu e prin urmare nedumerit în privința tratamentului bolilor şi nici nu se poate înşela, aşa cum se întîmplă cînd cineva n-a cumpănit fiecare lucru, deoarece nu-l cunoştea de mai-nainte. După un timp, trecînd cîțiva ani, el va prevedea ce anume boli comune sînt gata să bîntuie oraşul, vara sau iarna, precum şi ce primejdii l-ar amenința pe cineva datorită modificării regimului.

Autorul hipocratic proclamă şi demonstrează aici unitatea fundamentală dintre organism şi mediul înconjurător, unitate care, din punct de vedere medico-biologic, se manifestă atît pe plan fiziologic, cît şi fiziopatologic.

Fr. 56

Epidemiorum tertius 16 (Littré III, 100—102) Consider că un aspect însemnat al artei [medicale] este să poți analiza corect cele scrise, întrucît cel cunoscător şi capabil să le folosească nu se va înşela, mi se pare mie, prea mult în practica sa. Trebuie să studiem minuțios constituția fiecărui anotimp şi a fiecărei boli, ce este bun comun în constituție sau în boală şi ce este rău comun în constituție sau în boală, care boală este îndelungată şi mortală şi care este acută şi trecătoare. Pe temeiul acestor [indicii] vom observa ordinea [zilelor] critice[13]; astfel vom prevedea [cursul bolii] şi vom proceda just. Cel ce cunoaşte acestea mai ştie cui, cînd şi ce regim i se cuvine.

Fr. 57

Prognosticon 1 (Littré II, 110) Eu socotesc că medicul cel mai bun este acela care practică previziunea, căci cunoscînd și discutînd în prealabil lîngă bolnavi despre cele prezente, cele trecute și cele ce vor fi și explicînd cele ce nu sînt observate de suferinzi, el va cîștiga încrederea bolnavilor, întrucît le cunoaște modul de a se manifesta; astfel, oamenii vor îndrăzni să se îndrepte singuri către medic. Tratamentul cel mai bun va fi aplicat de medicul care, pe temeiul tulburărilor prezente, le va cunoaște din timp pe cele viitoare. Să redai tuturor suferinzilor sănătatea nu-i cu putință, deși lucrul acesta ar fi mai însemnat decît să cunoști dinainte cele ce vor surveni ...

Termenul *prognostic* are cu totul alt înțeles pentru hipocratici decît cel actual, de evaluare a șanselor de vindecare și de supraviețuire ale bolnavului. La stabilirea prognosticului, medicul antic nu se străduia doar să prevadă evoluția bolii, ci să și reconstituie — prin simpla observare a pacientului, fără a pune întrebări acestuia sau anturajului — antecedentele și modul de producere a îmbolnăvirii, precizînd totodată simptomatologia și diagnosticul actual. Astfel, pe de-o parte cîștiga încrederea suferinzilor, făcînd dovada competenței sale, iar pe de altă parte știa cum să conducă, pas cu pas, tratamentul, în funcție de gravitatea bolii și de perspectiva survenirii unor complicații sau ameliorări. Este inutil să insistăm asupra deosebirii radicale dintre „prezicerile" cu caracter stereotip, formalist și irațional din medicina magică și sacerdotală și prognosticul hipocratic, care presupunea un efort creator de valorificare rațională a întregului material de observație cules în decursul examinărilor succesive ale bolnavului.

Fr. 58

De diaeta in acutis 1 (Littré II, 224—226) Cei care au compus *Sentențele* numite *cnidiene* au scris corect despre suferințele bolnavilor în fiecare din boli și cum se termină unele din acestea; într-un asemenea cadru, chiar și un profan într-ale medicinii ar putea face o descriere corectă, dacă ar cerceta la fiecare bolnav care-i sînt suferințele. Cît privește datele pe care medicul le culege înainte de a întreba bolnavul, tocmai acestea sînt în cea mai mare parte omise (...) Eu cred că multe indicații despre modul cum trebuie tratată fiecare boală sînt altfel decît le-au prezentat cnidienii. Dar nu numai pentru acest motiv nu îi aprob, ci mai ales pentru că au folosit un foarte mic număr de mijloace terapeutice.

Autorul *Regimului în bolile acute*, un reprezentant al școlii din Cos, îi învinuiește pe medicii cnidieni mai ales de neglijarea prognosticului și de simplificarea nepermisă a terapeuticii. Textul de mai sus reprezintă una din primele mostre de „polemică științifică" din istoria medicinii.

Fr. 59

Aphorismata II, 19 (Littré IV, 474) În bolile acute, prezicerile nu sînt cu totul infailibile, nici în privința morții, nici a însănătoșirii.

Spre deosebire de vraci sau de sacerdot, medicul hipocratic este convins de caracterul relativ al prognosticului.

Fr. 60

Aphorismata II, 34 (Littré IV, 480) Există mai puțin pericol [pentru bolnavi] cînd afecțiunile sînt în raport cu natura, temperamentul și vîrsta acestora, precum și cu anotimpul, decît atunci cînd lipsește acest raport.

Hipocraticii considerau că, îndeobște, desfășurarea unei boli nu se petrece la întîmplare, ci conform unor norme și reguli fixe, în raport cu constituția individuală a bolnavului și cu condițiile concrete de mediu. Atunci cînd acest raport este perturbat, perspectivele devin amenințătoare, întrucît e semn că boala evoluează „anarhic" și nu mai poate fi controlată în mod corespunzător de către medic.

Fr. 61

Aphorismata II, 51 (Littré IV, 484) Tot ce-i prea mult este dușmanul naturii.

Afirmația aceasta are rădăcini adînci în fondul sapiențial al culturii grecești. Dictonul: „Nimic prea mult!" este pus pe seama lui Chilon din Lacedemona, unul din legendarii „șapte înțelepți" (dar și a lui Solon atenianul, fiul lui Exekestides) — vezi *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, partea 1, pp. 99–102.

Fr. 62

Aphorismata I, 3 (Littré IV, 458—460) O prea bună stare de sănătate este primejdioasă pentru atleți, fiindcă ei nu pot rămîne mult timp așa; dar nerămînînd pe loc și nici neputînd păși spre mai bine, ei ajung [neapărat] într-o stare mai rea.

Ideea paradoxală că sănătatea poate fi „excesivă" și astfel periculoasă pentru individ ni se pare a constitui un reflex al străvechii temeri de gelozia zeilor, aceștia neputînd suferi ca muritorii să atingă în vreo privință perfecțiunea. Întîlnim aceeași concepție în *Agamemnon* al lui Eschil, unde corul proclamă: „Da, sănătatea prea înfloritoare neliniștește,

căci boala, vecina sa, este gata oricînd să o doboare" (1005—1006). Dar pe cînd poetul tragic extrage de aici îndemnul, cu caracter religios, ca muritorii să nu-i infrunte în nici un chip pe zei, medicul hipocratic uită cu totul substratul religios al fricii stîrnite de starea „prea înfloritoare" a organismului și valorifică această frică pe planul strict al igienei individuale, recomandînd ca excesul să fie evitat chiar în materie de ... sănătate. Hipocraticii pun astfel pecetea raționalității asupra unei temeri superstițioase arhaice. Vezi și G. Brătescu, *În jurul concepției hipocratice despre sănătate și boală*, în „Studii clasice", XI (1969), pp. 61—67.

Fr. 63

De natura hominis 13 (Littré VI, 64) Bolile care apar în scurtă vreme și care au cauze bine cunoscute sînt cele mai sigure ca prognostic. Tratamentul lor trebuie aplicat combătînd cauza, căci așa se va înlătura ceea ce provoacă boala în corp.

Fr. 64

De locis in homine 31 (Littré VI, 324) Bolile trebuie tratate [pornind] de la obîrșia lor : dacă se produc din cauza fluxiunilor, vom opri mai întîi fluxiunile ; celor de altă proveniență li se va înlătura originea suferinței, și vor fi tratate.

Fr. 65

De flatibus 1 (Littré VI, 92) Dacă cineva ar ști cauza bolii, ar fi capabil să-și administreze cele de folos corpului, alegînd, din rîndul contrariilor, mijlocul indicat (...) Contrariile sînt leacul contrariilor, căci medicina este adaus și eliminare : eliminare a celor ce sînt în exces, adaus al celor care lipsesc. Cel care îndeplinește mai bine această [indicație] este cel mai bun medic ; acela care se abate cel mai mult de la aceasta se abate cel mai mult și de la artă.

Fr. 66

De locis in homine 42 (Littré VI, 334—336) Durerile se vindecă prin contrarii ; fiecare boală are [un caracter] propriu. Astfel, celor calzi prin natura lor și îmbolnăviți datorită recelui li se potrivește căldura, și așa mai departe. Un alt procedeu : boala se produce prin [factori] asemănători și se vindecă administrînd bolnavilor cele asemănătoare (...) Sănătatea se redobîndește prin aceste două moduri contrarii, iar dacă așa s-ar întîmpla în toate [cazurile], lucrurile ar fi bine statornicite : s-ar trata unele [boli] prin

contrarii, potrivit caracterului și originii bolii, altele prin [factorii] asemănători, potrivit tot caracterului și originii bolii.

Medicii hipocratici instituiau tratamentul în funcție de etiologia bolii, urmărind să înlăture simptomele morbide prin administrarea unor remedii care posedă însușiri contrare celor ale factorilor patogeni *(contraria contrariis curantur)*. Dar in pasajul de mai sus, autorul tratatului *Despre locuri în om* formulează indicația neașteptată de a trata suferințele nu numai cu ajutorul unor agenți terapeutici contrarii, dar și cu al unora asemănători cu factorii patogeni ca mod de a acționa *(similia similibus curantur)*. Samuel Hahnemann va descoperi în această recomandație antică un fel de atestare anticipată a valabilității sistemului homeopatic pe care l-a preconizat în pragul secolului al XIX-lea.

Fr. 67

De locis in homine 44 (Littré VI, 338) Medicina nu dispune de timp mult[14], iar cel care pricepe aceasta are un punct de reper și știe aspectele pozitive și negative[15] a căror cunoaștere marchează momentul potrivit în medicină. Adică purgativele devin nepurgative, și la fel celelalte care sînt contrarii; iar cele mai contrarii nu sînt cele mai contrarii. Iată un exemplu de moment potrivit: să administrezi alimentele atît cît poate corpul să le domine cantitativ. Dacă se depășește măsura se produce contrariul.

Părtași ai viziunii dialectice promovate de cei mai însemnați gînditori ai epocii, medicii hipocratici recunoșteau că, în funcție de condițiile concrete, atît de lesne și rapid schimbătoare, unul și același remediu poate determina efecte contrarii. De aici, importanța momentului potrivit (καιρός) la luarea deciziilor terapeutice.

Fr. 68

De articulis 40 (Littré IV, 174) Este bine să te atingi [de urechea fracturată] cît mai puțin; căci un bun leac este uneori și să nu administrezi nimic nici în aceste [cazuri], nici în multe altele.

Hipocraticii aveau să dobîndească, mai cu seamă datorită comentariilor unor medici greco-romani, faima de a fi, in materie de terapeutică, partizanii expectației sistematice, evitînd tratamentele energice și mulțumindu-se să ajute discret „natura vindecătoare" *(vis medicatrix naturae)* în demersurile ei spontane. Fragmentul de mai sus din tratatul *Despre articulații* ar părea că întărește această opinie. De fapt, autorul hipocratic nu face aici decît să recomande prudența și abținerea de la acțiuni intempestive. El are suficientă experiență clinică pentru a ști că uneori, datorită insistențelor sale temerare, medicul mai mult vatămă.

Ceea ce-l deosebeşte pe vindecătorul hipocratic de lecuitorul empiric şi de preotul-medic este permanenta reflecţie asupra oportunităţii şi consecinţelor fiecărui act terapeutic.

IV. ANTROPOLOGIE FILOSOFICĂ ŞI FILOSOFIE BIOSOCIALĂ

A. O viziune antropologică despre suflet

Fr. 69

Epidemiorum sextus V, 2 (Littré V, 314) Sufletul omului creşte statornic pînă la moarte.

Fr. 70

De morbo sacro 3 (Littré VI, 366) (Despre cauzele şi sediul aşa-numitei boli sfinte) Pricina acestei boli, ca şi a celor mai importante dintre celelalte afecţiuni, este creierul.

Fr. 71

De morbo sacro 14 (Littré VI, 386—388) Trebuie ştiut că, pe de-o parte, plăcerile şi bucuriile, rîsul şi gluma, iar pe de alta, tristeţea şi supărările, nemulţumirile şi jeluirea îşi au obîrşia acolo [în creier]. Cu acest organ, mai întîi noi judecăm şi cugetăm, vedem, auzim şi cunoaştem ce e urît şi ce e frumos, ce e rău şi ce e bun, ce e plăcut şi ce e neplăcut, fie că deosebim aceste lucruri prin obişnuinţă, fie că le recunoaştem după folosul lor. Tot cu ajutorul lui deosebim plăcerile de neplăceri, după împrejurări, întrucît nu ne plac mereu aceleaşi lucruri. Prin creier pierdem raţiunea, delirăm, ne împresoară temerile şi spaima, — uneori noapte, alteori şi ziua, — insomnia şi confuzia neaşteptată, grijile nefireşti, ignorarea realităţii şi inexperienţa. Toate acestea le suferim din pricina creierului, cînd nu este sănătos, ci devine mai cald sau mai rece, mai umed sau mai uscat ca de obicei, ori cînd suferă vreo prefacere cu care nu este obişnuit. Din cauza umidităţii lui pierdem raţiunea (...) Cît timp însă creierul nu este tulburat, omul este capabil să raţioneze.

Urmîndu-l pe Alkmaion din Crotona, medicii hipocratici, ca de altfel şi Platon, considerau că în creier se află sediul vieţii psihice. Opinia curentă, împărtăşită şi de Aristotel, era că inima reprezintă centrul vital

al organismului și izvorul căldurii animale, creierului revenindu-i doar rolul de a produce flegma necesară răcirii sîngelui prea înfierbîntat datorită trecerii sale prin inimă.

Fr. 72

De victu IV, 86 (Littré VI, 640) Semnele care se arată în timpul somnului prezintă, în toate cazurile, un mare interes pentru cei care le interpretează corect. Căci atîta timp cît servește un corp treaz, sufletul se împarte în mai multe [direcții] și nu este al său însuși, căci oferă cîte o parte [a sa] fiecărei [funcții] din corp, auzului, vederii, pipăitului, mersului și tuturor acțiunilor corpului; astfel, inteligența nu își aparține. Cînd însă corpul se odihnește, sufletul se pune în mișcare și, străbătînd toate porțiunile corpului, conduce propria-i casă și efectuează el toate activitățile corpului. Căci corpul care doarme nu simte, dar [sufletul], fiind treaz, cunoaște, vede cele vizibile, aude cele audibile, merge, pipăie, se întristează, se emoționează; pe scurt, el îndeplinește în somn toate funcțiile corpului sau ale sufletului. Astfel, cel care știe să priceapă corect aceasta posedă o mare parte a cunoașterii.

Fr. 73

De victu IV, 87 (Littré VI, 640–642) Acelea dintre vise care sînt divine și prevestesc, fie cetăților, fie oamenilor de rînd, evenimente favorabile sau nefavorabile, [care survin] nu din greșeala acestora, își au tîlcuitorii posedînd o artă strictă. Dar și acele [vise] prin care sufletul prevede suferințele trupului, fie excesul de plenitudine sau de evacuare al celor înnăscute, fie schimbarea spre lucruri neobișnuite, își au tîlcuitorii lor, care cînd o nimeresc, cînd se înșeală, fără a se ști vreodată cum se face că unul o nimerește, iar altul greșește. Sfătuindu-te că trebuie să te ferești de a nu cădea în necaz, ei nu-ți arată cum trebuie să te ferești, ci te silesc să te rogi zeilor. A te ruga e de bună seamă potrivit și foarte bine, numai că acela care-i invocă pe zei trebuie să se și ajute singur.

Anticipîndu-i pe psihanaliști, autorul ultimei cărți a tratatului *Despre regim* a acordat o deosebită atenție visului ca mijloc de precizare a diagnosticului și prognosticului. Trebuie recunoscut că medicul face aici o concesie iraționalului, acceptînd ideea că există și vise „divine", cu caracter profetic, care își au tîlcuitorii lor. Semnificativ pentru orientarea generală iluministă a gîndirii hipocratice ni se pare însă faptul că toate

celelalte vise sînt scoase de sub tutela magicienilor și sacerdoților și înglobate teritoriului medicinei. În tratatul amintit se vorbește pe-ndelete despre varietățile „visului corporal": vise care exprimă acțiuni sau gînduri din ajun, vise în care apar fenomene cerești, vise referitoare la fenomene terestre, vise în care te vezi pe tine însuți, vise în care se arată persoane moarte etc., fiecare din aceste categorii oferind anumite indicații prognostice, care implică instituirea unui anumit regim. George Sarton apreciază că *Despre regim* a prilejuit cea dintîi abordare științifică în problemele oniricului întreprinsă vreodată (*A History of Science*, vol. I, Cambridge (Mass.), pp. 371—372). Dincolo de nedumeririle și ezitările lui, autorul hipocratic opune aici concepția antropologică despre suflet celei mitologice.

B. Raporturile omului cu zeii și etiopatogenia „divină"

Fr. 74

Prognosticon 1 (Littré II, 110—112) (...) Deoarece oamenii mor, unii — datorită gravității bolii — chiar înainte de a chema medicul, alții îndată ce l-au chemat, trăind după aceea încă o zi sau doar cîteva, dar pierind mai-nainte ca medicul să combată, prin arta sa, manifestările bolii, trebuie să cunoaștem natura unor asemenea îmbolnăviri, întrucît depășesc ele [capacitatea de] rezistență a corpului, și să stabilim dacă există ceva divin în ele; fiindcă și un asemenea prognostic trebuie învățat ...

Afirmația că unele boli pot avea ceva divin (θεῖον) în ele a trezit nedumerirea comentatorilor. Littré însuși crezuse, la un moment dat, că autorul *Prognosticului* a avut în vedere „mînia zeilor" cînd a admis obîrșia divină a anumitor cazuri patologice; ulterior, marele filolog a renunțat la această supoziție, încredințîndu-se că, în tratatele hipocratice, nici măcar flagelele epidemice nu sînt puse pe seama voinței zeilor. Max Pohlenz este de părere că „divinul" se referă aici la caracterul incurabil al unor îmbolnăviri. Dar afirmația pe care o face în continuare autorul hipocratic, cum că medicul poate și trebuie „să învețe" prognosticul bolilor cu conținut divin, lasă de înțeles că nu avem a face cu afecțiuni de o esență deosebită, căci ce fel de divin este acela ale cărui manifestări pot fi prevăzute recurgînd la raționamentul pozitiv?

Fr. 75

De aëre, aquis et locis 22 (Littré 76 — 80) (...) Există printre sciți mulți eunuci, care fac treburi femeiești și vorbesc la fel ca femeile; unor asemenea oameni li se spune castrați[16]. Băștinașii atribuie unui zeu cauza acestei situații; sciții îi cinstesc pe acești oameni, se închină lor,

deoarece fiecare se teme pentru sine. Eu însă socotesc că boala aceasta vine de la divinitate, ca orice altă boală, și că, în general, o boală nu este mai divină sau mai omenească decît alta, ci toate sînt la fel și toate sînt divine. Orice boală are, asemenea acesteia, o cauză naturală și nici una nu se produce fără o cauză naturală. (... Pentru a-și trata unele suferințe datorite mai ales călăririi îndelungate, sciții obișnuiesc să-și secționeze anumite vene din dosul urechii, ceea ce eventual provoacă neputința). Iată dar ce pățesc din pricina călăriei sciții cei bogați, adică nu cei de rînd, ci nobilii, care au avere multă și putere. Cei săraci suferă mai puțin, deoarece nu călăresc. Dacă această boală ar fi fost mai divină decît celelalte, trebuia să-i lovească nu numai pe sciții nobili sau bogați, ci pe toți, în măsură egală; ba chiar mai adesea pe cei cu mijloace puține, dacă-i adevărat că, atunci cînd li se aduc sacrificii și sînt venerați de oameni, zeii, mulțumiți, răspund prin favoruri. Dar tocmai cei bogați sînt în stare să aducă zeilor jertfe și daruri mari din averea lor și să-i cinstească, pe cînd cei săraci oferă mai puțin, fiindcă nu au. Afară de aceasta, săracii îi și învinuiesc [pe zei] pentru faptul că nu le pot da nimic, astfel că pedeapsa pentru asemenea jigniri s-ar cuveni să o îndure mai degrabă cei cu avere puțină, decît bogații. Cum spuneam însă mainainte, boala aceasta este tot atît de divină ca și celelalte, căci toate se ivesc potrivit unor cauze naturale.

Fr. 76

De morbo sacro 1 (Littré VI, 352 — 358) Cît privește boala denumită sfîntă[17], lucrurile stau astfel: ea nu îmi pare a fi cu nimic mai divină și mai sfîntă decît alte boli, și are, ca și celelalte, o natură [proprie] și o cauză din care provine. În nepriceperea și nedumerirea lor, oamenii au socotit că natura și cauza [acestei boli] au ceva divin, pentru că nu seamănă deloc cu celelalte boli. Nepricepînd-o, ei i-au atribuit un caracter divin, însă prin felul cum o tratează, acest caracter îi este înlăturat, căci tratamentul ei constă tot în purificări și descîntece; iar dacă din pricina manifestărilor ei spectaculoase este considerată divină, atunci multe boli ar fi sfinte (...) Mi se pare că cei dintîi care au declarat sfîntă boala aceasta erau niște

oameni de teapa vrăjitorilor de azi, a descîntătorilor, șarlatanilor și lăudăroșilor, care se prefac cu toții a fi cucernici și atotștiutori (...) Invocînd argumente potrivite, ei au rînduit tratamentul în vederea propriei lor asigurări, adică au prescris purificări și descîntece sau au interzis băile și multe alimente nepotrivite cu hrana bolnavilor (...) Eu socotesc că aceia care caută să vindece în acest chip asemenea boli nu le cred nici ei sfinte sau divine, căci, dacă ar fi îndepărtate prin astfel de purificări și tratamente, ce anume s-ar împotrivi oare ca, prin mijloace similare, ele să fie provocate și trimise asupra oamenilor [de către descîntători]? Dar atunci, cauza lor nu mai este divină, ci absolut omenească.

Fr. 77

De morbo sacro 18 (Littré VI, 394 – 396) Însăși boala numită sfîntă apare din aceleași pricini ca și celelalte, adică din ceea ce se adaugă și ceea ce se elimină, precum și prin schimbările [produse] de frig, căldură și vînturile care nu contenesc niciodată. Toate lucrurile amintite sînt însă divine, astfel că boala aceasta nu trebuie considerată ca mai divină decît celelalte; toate sînt divine și toate sînt omenești, căci fiecare are natura și acțiunea sa și nici una dintre ele nu este de nepătruns și de neatins. Cele mai multe boli pot fi tratate în același mod în care apar, întrucît un lucru poate fi uneori leac pentru cineva, iar alteori otravă (...) Boala înaintează și crește prin ce i se potrivește, dar piere și se stinge prin ce îi este potrivnic. Acela care se pricepe să producă, la om, asemenea schimbări și poate, prin regim, să facă trupul și umed, și uscat, și cald, și rece este în stare să vindece și această boală, dacă va recunoaște momentele potrivite pentru administrarea celor de folos, dar fără purificări, vrăjitorii și toate celelalte nimicuri.

Deoarece în tratatele *Despre boala sfîntă* și *Despre aer, ape și locuri* se afirmă că „toate bolile sînt divine", unii exegeți s-au simțit îndreptățiți să vorbească de „adînca religiozitate" a medicilor hipocratici. Termenul θεῖον nu avea însă nici pe departe, la vechii eleni, înțelesul pe care i-l vor atribui teologii creștini. „Divinul" din scrierile hipocratice nu este echivalent cu „supranaturalul", ci exprimă — dimpotrivă — atitudinea admirativă, vecină cu venerația, resimțită față de imuabila ordine *naturală* și armonie a kosmos-ului. Autorul *Bolii sfinte* își sprijină afirmația că epilepsia este la fel de divină ca și celelalte boli pe consi-

derentul că „toate se ivesc potrivit unor *cauze naturale*". Este adevărat că scriitorul hipocratic ia poziţie împotriva impietăţii vrăjitorilor şi şarlatanilor, care speculează pretinsul caracter sacru al epilepsiei; dar atacul împotriva acestor impostori nu urmăreşte consolidarea religiei, ci risipirea prejudecăţilor şi superstiţiilor. De aceea s-a vorbit, pe bună dreptate, despre prezenţa în *Corpus Hippocraticum* a unor certe elemente de „iluminism medical".

Fr. 78

De prisca medicina 14 (Littré I, 600 — 602) Cei care au cercetat cum se cuvine şi prin raţionamente potrivite natura omului, descoperind primii aceasta, au socotit că trebuie să atribuie unui zeu o asemenea artă preţioasă, ceea ce a şi rămas în tradiţie.

Nu ştim dacă autorul *Vechii medicini* a fost însuşi Hippocrates din Cos sau vreun alt asklepiad, dar ni se pare interesant că el a ţinut să dea o explicaţie raţionalistă venerării lui Asklepios ca patron al medicinei.

C. Elemente de antropogeografie biosocială

Fr. 79

De aëre, aquis et locis 12 (Littré II, 52 — 56) Aş vrea acum să arăt întrucît se deosebesc pe de-a-ntregul tot ce ţine de Asia şi tot ce ţine de Europa şi că, în privinţa înfăţişării lor, locuitorii uneia nu seamănă deloc cu ai celeilalte. Dar fiindcă discuţia ar fi prea lungă dacă aş vorbi despre toate, voi arăta numai cîte ceva despre deosebirile mai însemnate şi mai frecvente, aşa cum văd eu lucrurile. Consider că Asia diferă mult de Europa, atît prin roadele pămîntului, cît şi prin firea locuitorilor. Într-adevăr, în Asia toate se zămislesc mai frumoase şi mai impunătoare, climatul este mai blînd, iar obiceiurile oamenilor mai potolite şi mai îngăduitoare; pricina stă în echilibrul anotimpurilor, deoarece Asia este aşezată între cele două răsărituri de soare, fiind deopotrivă orientată către est şi departe de ţinuturile friguroase. Căci dezvoltarea şi buna calitate sînt caracteristice tuturor formelor de viaţă atunci cînd nu predomină nestăpînită nici una din însuşiri, ci totul e dominat de o repartiţie echilibrată (. . .) Animalele care trăiesc aici sînt zdravene, se înmulţesc repede şi cresc foarte bine. Oamenii sînt corpolenţi, au o înfăţişare plăcută, sînt înalţi de statură şi nu se deosebesc mult între ei. Natura şi blîndeţea anotimpurilor

dintr-un astfel de ținut sînt asemănătoare primăverii. Într-o asemenea constituție [a ținutului] nu s-ar putea ivi printre localnici, fie ei băștinași, fie veniți de altundc, nici bărbăție, nici vigoare, nici sîrguință și nici zel, drept care la aceștia predomină plăcerea.

Fr. 80

De aëre, aquis et locis 16 (Littré II, 62 — 64) Cît privește lipsa de zel și de curaj a acestor oameni, asiaticii sînt, într-adevăr, mai puțin războinici și mai blajini ca apucături decît europenii; pricina stă mai ales în anotimpuri, care nu suferă aici mari prefaceri nici în privința frigului, nici a căldurii, ci sînt aproape la fel. Nu au loc acolo nici zguduiri sufletești și nici puternice prefaceri trupești, care provoacă, pare-se, încrîncenare și dau naștere neastîmpărului și ațîțării într-o mai mare măsură decît la cei care-și duc viața în același ritm. Căci, mai presus de orice prefacerile sînt acelea care imboldesc conștiința oamenilor și nu o lasă să lîncezească. Eu cred că neamul asiatic este molatic tocmai din această cauză, iar pe deasupra și din pricina rînduielilor; cea mai mare parte din Asia este, într-adevăr, supusă regilor. Dar oriunde oamenii nu sînt stăpîni pe sine și nu sînt liberi, ci se găsesc sub despoți, ei nu mai caută să facă exerciții de luptă, ci doar să pară că nu sînt buni de luptă. Căci primejdiile nu sînt la fel pentru toți; ei sînt mînați la război, se supun trudelor și mor silnic pentru stăpîni, departe de copii, de soție și de prietenii pe care i-au lăsat. În timp ce ei săvîrșesc fapte de vitejie, culegînd doar primejdii și moarte, stăpînii lor profită și prosperă; pe lîngă aceasta sînt amenințați să vadă cum războiul și nelucrarea le pustiesc ogoarele. Iar dacă vreunul din ei s-a născut curajos și plin de zel, el trebuie, din pricina rînduielilor, să-și schimbe gîndirea. Iată și o dovadă în această privință: toți locuitorii Asiei, fie barbari, fie eleni, care nu se află sub despoți și trudesc pentru ei înșiși, sînt mai războinici decît ceilalți, întrucît ei întîmpină primejdiile pe seama lor, primind atît răsplata vitejiei, cît și pedeapsa lașității lor.

Fr. 81

De aëre, aquis et locis 23 (Littré II, 82 — 86) Celelalte neamuri din Europa se deosebesc între ele atît ca înfă-

tișare, cît și ca statură; pricina acestui fapt stă în schimbările însemnate și dese ale anotimpurilor. Arșița este puternică, iernile aspre și ploile îmbelșugate; apoi se ivește seceta prelungită, din care cauză au loc numeroase și felurite prefaceri. Se pare că aceasta înrîurește zămislirea şi mai ales alcătuirea embrionului, care nu poate fi aceeaşi vara sau iarna, pe vreme ploioasă sau pe secetă. De aceea socotesc că europenii se deosebesc mai mult între ei decît asiaticii și că statura lor este foarte diferită în fiecare oraș. Căci alterările survenite în alcătuirea embrionului sînt mai numeroase la schimbările dese ale anotimpurilor decît atunci cînd acestea sînt asemănătoare și egale. Același lucru se poate spune și în privința deprinderilor. Într-un asemenea mediu se dezvoltă cerbicia, asprimea și mînia, deoarece frecventele perturbări sufletești ce se petrec aici insuflă asprime și îndepărtează blîndețea și bunăvoința. Eu cred că locuitorii Europei sînt mai inimoși decît cei ai Asiei, deoarece omul care nu suferă deloc schimbări lîncezește, pe cînd cel supus prefacerilor este capabil de efort fizic și intelectual. Se știe că lașitatea sporește prin odihnă și lîncezeală, pe cînd curajul prin trudă și nevoi. Din pricina aceasta, dar și datorită rînduielilor, europenii, care nu sînt stăpîniți de regi, ca asiaticii, se dovedesc foarte războinici, fiindcă acolo unde există regi, oamenii sînt neapărat lași; despre acest lucru am vorbit mai înainte. Acolo sufletele s-au înrobit și nu sînt gata să mai înfrunte primejdiile de bunăvoie, în folosul altora. Europenii, fiind de-sine-stătători și întîmpinînd primejdiile după placul lor, nu după al altora, dovedesc, fără să fie siliți, mult zel şi aleargă acolo unde este pericolul, deoarece ei sînt aceia care se bucură de binefacerile victoriei. Iată dar că rînduielile stîrnesc nu în mică măsură curajul.

Ideea influenței climatului asupra stării de sănătate și chiar asupra caracterelor somatice și psihice ale popoarelor se întîlnește încă la Herodot (*Istorii* II, 77; IX, 122 etc.) și este împărtășită de mulți gînditori greci. Dar dezvoltarea amplă a concepției despre semnificația etiologică a meteorologiei și despre înrîurirea ambianței geografice asupra constituției psihologice a indivizilor și colectivităților o aflăm pentru prima oară în tratatul *Despre aer, apă și locuri*, operă care prezintă o importanță excepțională nu numai pentru științele medico-biologice, dar și pentru istoria geografiei, antropologiei, etnologiei sau politologiei. Autorul hipocratic atribuie mediului fizic (structura solului, compoziția apei, tipu-

formelor de relief, caracterul vegetației, agenții climatici și, în sfîrșit uniformitatea sau diversitatea sub care se prezintă toți acești factori) rolul fundamental în determinarea deosebirilor de înfățișare și de fire observate la populațiile din bazinul răsăritean al Mediteranei (vezi și fr. 12, 13, 14, 54 și 55). O contribuție memorabilă la aprofundarea acestei probleme au adus-o hipocraticii recunoscînd și rolul jucat de legi, obiceiuri și datini (tot ceea ce grecii desemnau prin νόμος) la modelarea temperamentului popoarelor (vezi și fr. 22). Este oarecum surprinzător că un medic a încercat să pună în lumină și să demonstreze faptul că structurile social-politice sînt capabile să modifice în chip durabil reactivitatea psihică a indivizilor și a colectivității. Asemenea considerații i-au prilejuit medicului-filosof formularea unei clare profesiuni de credință antidespotice și prodemocratice. De remarcat și „patriotismul" elen al autorului hipocratic, sentiment pe care, dealtfel, îl manifestau în scrierile lor numeroși contemporani. Vezi și I. Banu, *Quelques problèmes philosophiques dans le „Corpus Hippocraticum"*, în *XVII^e Congrès international d'histoire de la médecine*, vol. I, Atena, 1960, pp. 255–258.

Fr. 82

De prisca medicina 2 (Littré I, 572 – 574) Eu cred că vorbind despre această artă [despre medicină] trebuie spuse lucruri cunoscute celor din popor, deoarece nu altundeva se cuvine să cercetăm și să discutăm despre bolile de care suferă și pătimesc aceștia. Lor, ca oameni din popor, nu le este ușor să priceapă suferințele proprii, cum apar ele și cum se potolesc, din ce pricină se înrăutățesc sau dispar, dar înțeleg lesne cele descoperite și expuse de altul, căci, ascultînd, fiecare își amintește de cele întîmplate sieși. Astfel, cel care s-ar îndepărta de cele cunoscute poporului și nu i-ar pregăti, precum spuneam, pe ascultători, s-ar îndepărta și de realitate.

Autorul *Vechii medicini* ia poziție impotriva esoterismului cultivat de unii filosofi contemporani. Această pledoarie pentru larga difuzare a „înțelepciunii" caracterizează prin excelență gîndirea sofiștilor.

D. Istoricitatea genului uman

Fr. 83

De prisca medicina 3 (Littré I, 574 – 578) La inceput, arta medicală nu ar fi fost descoperită și nici măcar căutată, căci nu ar fi fost nevoie de ea, dacă oamenii, fiind bolnavi, ar fi avut folos mîncind, bînd și urmînd restul regimului ca atunci cînd erau sănătoși și n-ar fi avut ceva mai bun de făcut. Dar nevoia i-a făcut pe oameni să caute și să descopere arta medicală, deoarece regulile

urmate de cei sănătoşi nu li se potriveau celor bolnavi, aşa cum nu le sînt de folos nici astăzi. Eu susţin chiar că, în vremurile de demult, nici regimul şi nici hrana de care noi, fiind sănătoşi, ne folosim astăzi nu ar fi fost descoperite, dacă omului i-ar fi fost de ajuns mîncarea şi băutura boului, a calului sau a tuturor [celorlalte vieţuitoare] în afară de om, bunăoară tot ce creşte din pămînt, fructele, iarba şi finul, cu care se hrănesc, cresc şi trăiesc nestînjenite animalele şi fără a avea nevoie de altă mîncare. Cred că, la început, şi omul simţea nevoia aceleiaşi hrane, cea de astăzi fiind descoperită şi născocită doar cu timpul. Omul suferea mult şi din greu din pricina mîncării dure şi grosolane, pentru că înghiţea alimente greu de mistuit, nepregătite şi acţionînd puternic, care astăzi l-ar face să cadă jertfă unor grele suferinţe, boli şi, în scurtă vreme, morţii. Poate că, din obişnuinţă, uneori suferea mai puţin, dar alteori, destul de tare. Este probabil că cei mai mulţi, avînd o constituţie slabă, piereau; cei care se deosebeau prin rezistenţa lor o duceau însă timp îndelungat, la fel cum şi astăzi mulţi suportă uşor mîncarea grea, iar alţii numai cu preţul unor mari suferinţe şi necazuri. Presupun că, tocmai din pricina aceasta, ei au căutat o hrană potrivită firii lor, aflînd-o pe cea de care ne folosim noi astăzi. Din grîu şi-au pregătit, de pildă, pîinea de grîu, înmuind, sfărîmînd, măcinînd, cernînd, frămîntînd şi cocînd; din orz, pîinea de orz, şi prelucrînd astfel multe alte substanţe, ei au fiert, au fript, au amestecat şi au slăbit asprimea alimentelor greoaie şi tari cu ajutorul altora mai slabe, potrivind totul după constituţia şi rezistenţa omului şi ţinînd socoteală că dacă alimentele sînt greoaie, ele nu pot fi strunite de constituţie, ci produc, cînd pătrund în corp, suferinţe, boală şi moarte, căci tot ce poate fi strunit înseamnă hrană, creştere şi sănătate. Dar ce nume mai exact şi mai potrivit ar putea da cineva unor astfel de cercetări şi descoperiri decît acela de medicină, [medicina] fiind cea care a făcut descoperirile în legătură cu sănătatea, apărarea şi hrănirea omului, prin transformarea acelui regim pricinuitor doar de suferinţe, boli şi moarte?

Fr. 84

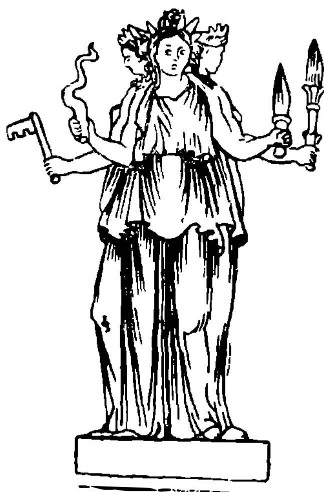
De prisca medicina 4 (Littré I, 578 — 580) S-ar putea pretinde că medicina nu este o artă, ceea ce n-ar fi de necrezut, căci nu se poate vorbi despre practicienii unei arte acolo unde nu este nimeni profan, ci toţi se pricep datorită obişnuinţei şi nevoii. Şi totuşi, medicina este o mare descoperire, la care s-au adăugat observaţiile şi meşteşugul multora. Şi astăzi, cei ce poartă, de pildă, grija pentru exerciţiile corporale şi atletice adaugă mereu cîte ceva şi caută să afle, potrivit aceleiaşi metode, care anume dintre alimente şi băuturi pot fi lesne mistuite în organism şi îl pot face pe om mai puternic.

Fr. 85

De prisca medicina 5 (Littré I, 580 — 582) Dar să cercetăm ce este numită îndeobşte medicină, cea care a fost descoperită pentru bolnavi, care îşi are propriul nume şi proprii practicieni, spre ce anume ţinteşte ea, cînd şi unde a apărut. Sînt încredinţat, aşa cum spuneam la început, că nimeni n-ar fi socotit trebuincios să descopere medicina dacă acelaşi regim s-ar fi potrivit atît bolnavilor, cît şi celor sănătoşi. Şi astăzi, toţi cei ce nu se folosesc de medicină, barbarii, ca şi unii dintre greci, duc, cînd sînt bolnavi, acelaşi fel de viaţă cu cei sănătoşi, urmînd un regim după placul lor şi neabţinîndu-se de la nici un lucru pe care şi-l doresc. Cît despre cei care au căutat şi au descoperit medicina şi care au gîndit la fel cu cei despre care a fost vorba mai-nainte, presupun că ei au micşorat ceva din cantitatea obişnuită de alimente, dînd în loc de multă mîncare, doar puţină. S-a întîmplat ca acest regim să fie de ajuns pentru unii bolnavi, cărora le-a şi folosit în chip vădit; de bună seamă că nu tuturor, întrucît unii se aflau într-o asemenea stare, încît nu mai puteau mistui nici măcar puţină mîncare. S-a socotit atunci că ei au nevoie de o hrană mai uşoară, descoperindu-se astfel fierturile în care o cantitate mică din alimentele tari este pusă laolaltă cu multă apă, pentru a elimina astfel prin amestec şi fierbere ceea ce este tare; tuturor celor care nu puteau mistui nici măcar aşa ceva, li s-au interzis şi fierturile. S-a ajuns astfel la băuturi,

avîndu-se însă grijă ca amestecurile şi cantităţile acestora să fie cît mai potrivite, adică să nu se dea nici mai mult, nici mai tare şi nici mai puţin decît s-ar cuveni.

Încercînd să arate din ce cauză şi în ce mod au apărut preocupările medico-dietetice, autorul *Vechii medicini* schiţează o istorie a începuturilor „civilizării" omului. Tema aceasta, care vădeşte interes pentru aplicarea metodologiei istorice la studiul diverselor fenomene, a fost abordată şi de alţi gînditori greci ai epocii (precum Democrit, Euripide, poate şi Protagoras). Scriitorul hipocratic proclamă istoricitatea societăţii omeneşti şi chiar istoricitatea genului uman, concepţie înnoitoare şi de mare preţ, capabilă să deschidă rodnice perspective filosofiei şi istoriografiei. Trebuie totodată relevată ideea progresului cunoaşterii pe care autorul hipocratic o subliniază insistent aici (vezi şi fr. 24, 25 şi 26).



NOTE

[1] Termenul φῦσα (suflu, vînt, flatuozitate) are aici sensul de gaz sau de emanaţie gazoasă provenită din descompunerea unor alimente nedigerate sau defectuos digerate.

[2] W. H. S. Jones atrage atenţia asupra faptului că aici nu este vorba propriu-zis de Aristotel, ci de Ἰατρικά lui Menon, scriere exegetică alcătuită sub îndrumarea Stagiritului.

[3] Περίσωματα, rest nedigerat, reziduu, excrement.

[4] Πνεῦμα, termen care va dobîndi multiple sensuri în filosofia şi medicina greacă.

[5] Στρατιῶται, plantă acvatică menţionată de Dioscorides (*Materia medica* IV, 100).

[6] Κοιλίαι, cavităţile (cea toracică şi, mai frecvent, cea abdominală) şi totodată termen generic, desemnînd organele interne.

[7] Răsăritul lui Sirius are loc la 17 iulie, cel al lui Arcturus la 10 septembrie, iar apusul Pleiadelor la 11 noiembrie.

[8] Γραφικῇ; termenul poate însemna şi scriere.

[9] Această primă parte din *De prisca medicina* 20 este tradusă de Felicia Ştef (în *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, partea a 2-a, p. 456).

[10] Δύναμις = forţă, putere, funcţie, însuşire.

[11] Σχῆμα = configuraţie, înfăţişare, calitate.

[12] În paragraful de faţă, τύχη este tradus fie prin „întîmplare", fie prin „noroc", în funcţie de context.

[13] Hipocraticii considerau că în desfăşurarea proceselor patologice apar faze de „criză", cînd fenomenele morbide se exacerbează, după care se constată fie o agravare, fie o notabilă ameliorare a stării suferinzilor. Aceste faze se succed cu suficientă regularitate pentru ca medicul să poată prevedea „zilele critice".

[14] Adjectivul ὀλιγόκαιρός, tradus aici perifrastic prin „nu dispune de timp mult", derivă din καιρός (moment favorabil).

[15] Termenul εἶδος, tradus prin „aspect", desemnează aici, ca şi în alte tratate hipocratice, înfăţişarea, dar şi realitatea unui lucru.

[16] Ἄνανδρος = lipsit de bărbăţie, moale, laş; sub formă substantivală, termenul apare şi la Herodot.

[17] Epilepsia.

MATEMATICI—ASTRONOMIE

OINOPIDES DIN CHIOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Oinopides din Chios este unul din primii autori greci atestați care s-au ocupat cu construcțiile geometrice. Ceva mai tînăr decît Anaxagoras, a fost un geometru și un astronom de seamă. În dialogul intitulat *Rivalii*, atribuit lui Platon, discipoli ai lui Anaxagoras și Oinopides sînt înfățișați purtînd discuții aprinse cu Democrit despre cercuri și înclinații (vezi Democrit A 1, p. 410). Puținele informații pe care le posedăm despre activitatea lui Oinopides îngăduie să fie alăturat școlii pythagoreice. Vd. A. Rehm, *Exakte Wissenschaften*, în *Einleitung in die Altertumswiss.*, Gercke-Norden II, 5, p. 17.

A.P.

TEXTE

1. PROCL. *In Eucl.*, p. 65, 21 [cf. Pythagoras, vol. I, 2, p. 11, 6 a] După acesta [Pythagoras] Anaxagoras din Klazomenai și-a însușit multe cunoștințe de geometrie, precum și Oinopides din Chios care era cu puțin mai tînăr decît Anaxagoras.

1 a. *Vita Ptolem.* Neapol. [Rohde, *Kleine Schriften* I, p. 123 despre Oinopides din Chios] S-a făcut cunoscut spre sfîrșitul războiului peloponesiac. Pe acea vreme trăiau atît Gorgias retorul cît și Zenon eleatul și, după cît pretind unii, și Herodot, istoricul din Halicarnas.

2. PSEUDO-PLATON, *Rivalii* 132 A S-au manifestat [doi dintre tinerii discipoli] prin discuții purtate cînd despre Anaxagoras, cînd despre Oinopides. În manifestările lor, purtate cu mult zel, desenau cercuri iar cu mîinile mimau înclinarea planurilor[1].

3. Vezi Democrit, 1 A 41.

4. *Gnomol. Vatic.* 743, ed. Sternbach, n. 420 Văzînd un tînăr neinstruit, care-și procura multe cărți, Oinopides a spus: „nu în ladă, ci în suflet".

5. SEXT., *Pyrrh. hyp.* III, 30 Oinopides din Chios [considera drept elemente primordiale] focul și apa[2].

6. AËT. I, 7, 17 (D. 302) Diogenes [din Apollonia][3] și Cleanthes[4] și Oinopides [susțin] că sufletul Universului [este divinitatea].

7. THEO SMYRN., p. 198, 14 = Thales, fr. 17 A, vol. I. 1, p. 160. AËT. II, 12, 2 (D. 340) Se spune că Pythagoras a conceput cel dintîi înclinația ciclului zodiac, concepție pe care Oinopides din Chios și-a însușit-o ca proprie. DIODOR I, 98, 2 Pythagoras a învățat de la egipteni cele ce avea să propage în Doctrina Sacră ('Ιερὸς Λόγος), în doctrina lui despre geometrie, despre numere ... Se presupune că și Democrit a petrecut cinci ani la egipteni; datorită acestora se pare că a învățat multă astrologie[5]. Și despre Oinopides se povestește că a trăit în preajma preoților și astrologilor egipteni, învățînd cu deosebit interes, printre altele, despre orbita Soarelui, înclinația ei și despre mersul [astrului], care se desfășoară în sens opus față de mișcarea celorlalte astre[6]. MACROB., *Saturn.* I, 17, 31 [din APOLLODOROS, *Despre zei*] [Apollon] este supranumit Loxias, după cum spune Oinopides, deoarece străbate o orbită oblică, de la apus la răsărit.

8. CENSORIN. 19, 2 [din Varro] Oinopides a demonstrat că un an obișnuit are 365 de zile și că 22 de zile alcătuiesc a cincizeci și noua parte din an.

9. AILIANOS, *V. H.* X, 7 Oinopides din Chios, astrologul, a adus ca ofrandă la Jocurile olimpice o tăbliță de aramă pe care a gravat revoluția astrologică a șaizeci de ani fără unul, spunînd că acesta este anul cel mare[7]. La rîndul său, Meton din Leuconoe, și el astrolog, a ridicat tăblițe (stele) pe care a înscris direcțiile în care se mișcă Soarele [17 iunie 432]. După cîte pretindea, el a fost cel care a descoperit anul cel mare și spunea că acest an are 19 ani. AËT. II, 32, 2 (Dox. 363) Unii consideră că marele an are 18 ani [vezi Kleostratos, fr. B 4, vol. I, 2, p. 390], alții, 19 [Meton], alții, de patru ori 19 [un ciclu de 76 de ani, denumit ciclul lui Kallipos]. Alții s-au fixat la numărul de 59 de ani, printre care se numără Oinopides și Pythagoras. Iată ce spun aceștia în capitolul intitulat *Despre Univers*: aceasta este mișcarea de translație a

celor șapte planete, care urmează unele și aceleași constelații, așa cum a fost de la început (?).

10. ARISTOT., *Meteor.* A 8, 345 a 13 Unii dintre așa-numiții pythagorei susțin că aceasta este o cale [și anume Calea Lactee]; parte din ei spun că Soarele a trasat acest cerc; alții însă sînt de părere că rezultă din aglomerarea de aștri căzuți după așa-zisa nimicire a unui anume Phaeton[8]. După aceste păreri, locul acesta a fost pîrjolit de foc sau a suferit ceva asemănător în urma distrugerii [lui Phaeton]. ACHILL., *Is.*, p. 55, 18 M [din Poseidonios] alții, printre care și Oinopides din Chios, pretind că prin Calea Lactee Soarele a fost cel care a trecut pentru prima oară dar, din cauza ospățului lui Thyestes, s-a întors din drum[9] și a urmat o rotație contrară direcției Căii Lactee, rotație denumită acum Zodiacul[10]. Cf. AËT. III, 1, 2 = Pythagoras, *Elemente ale doctrinei anonime*, vol. I, 2, p. 51 și nota 220 la această secțiune.

11. DIODOR I, 41, 1 (Dox. 228 din Aristotel, *De Nilo*, fr. 248 Rose, p. 196, 19, transmis de Agatharchides) Oinopides din Chios susține că apele subterane sînt reci în timpul verii și calde iarna, fapt dovedit în chip limpede în puțurile adînci. Să se observe că apa de acolo nu este rece chiar în plină iarnă, în timp ce în toiul arșiței apa devine foarte rece. (2) Așa s-ar lămuri și faptul că Nilul are un debit scăzut pe timp de iarnă și că albia lui scade, deoarece căldura din interiorul pămîntului face să se piardă o mare parte din lichid. De asemenea, fiindcă în Egipt nu plouă. Dar în timpul verii pămîntul brăzdat de Nil nu mai este îmbibat cu apă; prin urmare este firesc ca fluviul să-și sporească debitul fără nici o piedică. (3) Acestei teze a lui Oinopides i s-ar putea replica că multe alte fluvii din Libya curg în aceeași direcție și se varsă în mare ca și Nilul ... Apele lor însă cresc iarna și scad vara. Iată deci că explicația găsită de Oinopides se dovedește a fi greșită, acesta încercînd prin ipoteze să răstălmăcească adevărul[11]. Cf. *Schol.* la APOLL. DIN RHODOS, IV, 269 și urm. Wendel.

12. PROCL. *In Eucl.*, p. 80, 15 Cei din școala lui Zenodot, continuatorul doctrinei lui Oinopides, precum și unii dintre elevii lui Andron[12], deosebeau teorema de problemă, ținînd seama de faptul că teorema cercetează in-

diciul specific al materiei pe care o comportă teorema în cauză, pe cînd problema cercetează ce este un anumit lucru existent.

13. — — p. 283, 4 (la prop. 12, probl. 7): pe o linie dreaptă nedefinită și dintr-un punct dat, care nu se află pe această dreaptă, să se ducă o linie dreaptă perpendiculară). Oinopides a cercetat această problemă pe care o socotea utilă pentru astrologie. El numește catheta cu un termen învechit și anume prin termenul „după gnomon", deoarece și gnomonul are unghiuri drepte față de orizont.

14. — — p. 333 (la prop. 23, probl. 9): pe o linie dreaptă dată şi dintr-un punct dat pe aceasta să se construiască un unghi drept egal cu un unghi drept dat. Această problemă este mai degrabă o descoperire a lui Oinopides, după cît spune Eudemos [fr. 86 Sp.].

NOTE

[1] Este evident că tinerii discutau aprins despre poziția Zodiacului și înclinarea acestui uriaș cerc, alcătuit dintr-o salbă de constelații, prin raportare la orbita Soarelui.

[2] Această mărturie îl situează pe Oinopides alături de physîologii ionieni care admiteau la originea Universului un singur element primordial (ἀρχή). Parmenides admitea şi el două elemente primordiale, însă focul şi pămîntul. Ion din Chios (fr. A 6) admitea trei: focul, pămîntul și aerul. Cf. Pythagoras, *Elemente ale doctrinei anonime*, fr. 66, vol. I, 2, pp. 50–51.

[3] Vezi fr. B 5, vol. I, 1, p. 212.

[4] Cleanthes (sfîrșitul sec. IV — începutul sec. III), discipol al lui Zenon din Kition, căruia îi urmează la conducerea școlii stoice. Pe lîngă scrierile sale filosofice este autorul unui imn închinat lui Zeus.

[5] Prezența lui Democrit în Egipt pentru o perioadă atît de îndelungată este pusă sub semnul îndoielii. Vezi notele 5 și 416 la Democrit.

[6] Este vorba despre aşa-numita „mişcare diurnă", mişcare aparentă a bolții cereşti datorită rotaţiei Pămîntului.

[7] Problema „marelui an" l-a preocupat intens și pe Democrit. Vezi Democrit, fr. B 11, r, secţiunea VII–IX, *Mathematica*. De asemenea, Pythagoras, *Elemente ale doctrinei anonime*, fr. 72, vol. I, 2, p. 54, referitor la timpul ciclic.

[8] Cf. Pythagoras, *Elemente ale doctrinei anonime*, fr. 68, vol. I, 2, p. 51. Despre legenda lui Phaeton, fiul Soarelui, nota 219 la acest fr.

[9] În sensul: îngrozit de oribila faptă a lui Thyestes care și-a devorat propriul fiu, ca urmare a unei răzbunări in familia Pelopizilor.

[10] În gr. ζωιδιακός. Drumul Soarelui trece prin dreptul unor constelații care, in configurația lor, amintesc de un anumit animal sau pește.

[11] Cf. Democrit, fr. A 99 şi nota 179 la acest fragment.

[12] Zenodot și Andron sînt menţionaţi numai în acest loc.

HIPPOCRATES DIN CHIOS
ESCHIL

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Se poate considera că Hippocrates din Chios nu a făcut parte din școala lui Pythagoras. El și-a desfășurat activitatea spre jumătatea sec. al V-lea. Este autorul unui tratat de geometrie în care s-a ocupat, între altele, de problema cvadraturii cercului (fr. 3) și de așa-numita problemă „delică" a dedublării cubului, care la origine are un substrat mistic. Despre Eschil discipolul lui Hippocrates se cunosc prea puține lucruri; se pare că împreună cu maestrul său a studiat mersul cometelor (*fr. 5*).

A.P.

TEXTE

1. PROCL. *In Euclid.*, p. 66, 4 (din Eudemos, *Istoria Geometriei*, fr. 84 Sp.; vol. I, 396, 2) După aceștia [Anaxagoras, Oinopides] Hippocrates din Chios, descoperitorul cvadraturii meniscului[1] și Theodoros din Cyrene au ajuns renumiți în știința geometriei ... dintre cei amintiți Hippocrates este primul autor ⟨al unui tratat cu titlul⟩ *Elementele*.

2. EUDEM., *Eth.* VI, 14, 1247 a 17 Așa cum a fost, de pildă, Hippocrates geometrul care în alte privințe pare să fi fost nepăsător și nepriceput. După cît se spune, datorită naivității lui, a pierdut mulți bani în timpul unei călătorii pe mare din cauza perceptorilor din Bizanț. PLUTARH, *Solon* 2 (vezi Thales, fr. A 11, vol. I, 1, p. 157 și Hippasos, fr. 4, vol. I, 2, p. 134).

FIILOP. *In Phys.* 31, 3 Un oarecare Hippocrates din Chios, care făcea negoț, a întîlnit în cale o corabie de pirați. Pierzînd totul, a venit la Atena unde a intentat un proces jefuitorilor; rămînînd vreme îndelungată la Atena din cauza procesului, a început să frecventeze școlile de filosofie, iar în domeniul geometriei a ajuns pînă

la un asemenea nivel încît a încercat să descopere cvadratura cercului.

3. ARISTOT., *Soph. el.* 11, 171 b 12 Figurile geometrice inexacte nu sînt controversabile (οὐκ ἐριστικά), căci paralogismele bazate pe astfel de figuri, formal, sînt corecte [κατὰ γὰρ τὰ ὑπὸ τὴν τέχνην]. Nici o figură geometrică inexactă nu poate demonstra un adevăr, cum este cazul cu figura lui Hippocrates [sau cvadratura demonstrată prin segmente de cerc]. *Phys.* I, 2, 185 a În același timp nu se cade să respingem totul, ci numai raționamentele care pornind de la principii sînt false, dar pe cele care nu sînt așa, nu; de exemplu, cvadratura cercului prin segmente trebuie s-o respingă geometrul, dar respingerea cvadraturii lui Antiphon nu este de resortul unui geometru*. SIMPL. 55, 26 la acest pasaj: [cvadratura cercului] demonstrată „prin secțiuni", adică prin segmente de cerc (μηνίσκοι); demonstrația aparține lui Hippocrates din Chios; o secțiune a unui cerc este un segment de cerc (un menisc); 60, 22 cu toate acestea, Eudemos în *Istoria Geometriei* [fr. 92 Sp.] spune că Hippocrates nu a demonstrat cvadratura segmentului de cerc plecînd de la latura pătratului, ci în general, cum s-ar spune. Dacă un menisc oarecare are conturul exterior (arcul exterior) fie egal cu un semicerc, fie mai mare, fie mai mic, Hippocrates îi demonstrează cvadratura și dacă meniscul are forma unui semicerc, sau o formă mai mare sau mai mică ⟨decît un semicerc⟩. Demonstrația, pe cît se pare, o face la modul general. În cartea a doua a *Istoriei Geometriei* [fr. 92 Sp.] [*Eudemos*] spune așa: „cvadraturile segmentelor de cerc deși în aparență fac parte dintre acele figuri care n-au o formă bine definită, datorită asemănării lor cu cercul, au fost pentru prima oară trasate de Hippocrates și, pe cît se pare, realizate după o metodă exactă" [Urmează demonstrația, fr. 92 Sp.].

4. PSEUDO-ERATOSTH., *Epist. ad Ptolem.* [Eutoc. *In Archim.* III, 104, 11 Heib.] Dintre toți cei care au fost multă vreme nelămuriți [în problema dublării cubului], Hippocrates din Chios a fost primul care s-a gîndit că dacă

* Traducerea de N. I. Barbu, preluată din vol. Aristotel, *Fizica*. Editura Științifică, București, 1966.

s-ar lua două linii drepte, dintre care cea mai mare să fie de două ori decît cea mai mică și dacă s-ar lua apoi două linii mediane proporționale în proporție continuă, atunci cubul se va dubla[2]; nelămurirea lui Hippocrates s-a transformat însă într-alta, la fel de mare. Cf. PROCLOS *In Eucl.*, p. 212, 24 Friedl.].

5. ARISTOT., *Meteorol.* I, 6 (despre cometă) Cîțiva dintre filosofii italici, așa-numiții pythagorei, afirmă că este unul dintre astrele rătăcitoare (planete); cometa apare după un lung interval de timp și abia urcă deasupra orizontului, așa cum se întîmplă și cu astrul lui Hermes; din cauza ascensiunii reduse fazele apariției sale ne scapă deseori. Iată de ce cometa apare doar la mari intervale de timp. Fenomenul este la fel menționat de cei din școala lui Hippocrates din Chios și de elevul acestuia, Eschil. Numai că ei susțin că astrul nu posedă o coadă proprie, ci o capătă în drumul lui rătăcitor. [Mai susțin că vizibilitatea cozii] depinde de vederea noastră, adică de reflectarea razelor vederii spre soare, reflectare provocată de umiditatea atrasă după sine de cometă. Rămînînd mult în urmă ⟨față de mișcarea bolții cerești⟩, cometa apare la un interval de timp mult mai îndelungat decît celelalte astre; iată de ce, cînd o vedem apărînd în același loc, ⟨avem impresia⟩ că a rămas în urmă pe toată traiectoria ei circulară. În acest fel își parcurge traiectoria și spre nord și spre sud. În regiunea situată între tropice nu atrage pe traiectoria sa apa, pentru că aceasta se evaporă din cauza mișcării Soarelui. Cînd se îndreaptă spre nord, găsește din abundență umiditate, dar ținînd seama că numai o mică parte din traiectoria sa se află deasupra orizontului, partea cea mai mare a orbitei găsindu-se dedesubt, raza vizuală a oamenilor nu este cu putință să fie reflectată spre Soare [prin zona umedă], fie că Soarele se îndreaptă spre Sud, fie că se apropie de solstițiul de vară; de aceea, în aceste regiuni astrul nu ne apare ca o cometă. Cînd însă parcurge regiunile nordice, capătă coadă, pentru că traiectoria ei circulară este mai mare deasupra decît dedesubtul orizontului și astfel ajunge să fie ușor văzută de oameni, datorită reflectării razei vizuale spre Soare. OLYMPIOD. la acest loc, 45, 24 Pythagoras și Hippocrates (nu cel din Cos, ci acela din Chios, care a dus mai mult

o viață de negustător și a descoperit paralogismul cvadraturii cercului) au spus că acest astru [cometa] este o planetă exterioară, cu aceeași traiectorie ca cea a planetei Hermes, și de aceea, așa cum Hermes apare rar, tot așa apare și cometa. Pythagoras a spus că atît astrul cît și coada iau naștere din a cincea substanță[3], pe cînd Hippocrates a spus că numai astrul provine din a cincea substanță dar coada se formează într-o regiune sublunară, prin antrenarea vaporilor de către cometă. Coada devine vizibilă datorită reflectării razei noastre vizuale spre Soare.

6. — — I, 8, 345 b 9 Există și o a treia ipoteză despre Calea Lactee; Calea Lactee, după cîte spun unii, nu este decit o reflectare a razei noastre vizuale spre lumina solară, întocmai ca și spre astrul cometei. ALEXANDER *In Meteorol.*, p. 38, 28, traduce: Unii afirmă că o a treia ipoteză despre Calea Lactee ar fi că aceasta este o așa-numită reflectare ⟨spre Soare⟩ a razelor vederii, provenită de la o emanație de vapori, care pare a fi însăși Calea Lactee și care devine în acest fel o oglindă pentru lumina Soarelui văzută de noi; așa susțin Hippocrates și discipolii lui.

NOTE

[1] În realitate, această problemă, care este un paralogism (problemă eseuțială nerezolvabilă), nu a fost de nimeni rezolvată. Cercetarea își are originea în căutarea unui procedeu de calcul exact al suprafeței cercului, la care lucraseră atît babilonienii cît și egiptenii. Hippocrates a încercat să demonstreze că suprafețe plane, mărginite de arcuri de cerc (meniscuri), pot fi egale ca întindere cu suprafețe mărginite de linii drepte. Abia lui Arhimede i se datorește găsirea valorii lui πr^2, cea mai apropiată de adevăr, care se utilizează și azi.

[2] Problema „delică" sau a dublării cubului este în relație directă cu străvechi probleme legate de cult. Din geometria indiană se știe de pildă că mărimea și forma unui altar erau decisive în anumite practici de cult, fapt care a dus la ideea dublării volumului unui altar în formă de cub.

[3] În fragmentele pythagoreice nu s-a păstrat o asemenea consemnare.

THEODOROS DIN CYRENE

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Originar din Cyrene, Theodoros, remarcabil matematician şi filosof, a venit la Atena în ultimul pătrar al veacului al V-lea, participînd la mişcarea intelectuală a timpului. Din mărturiile lui Platon reiese că l-a cunoscut pe Socrate şi a devenit prietenul lui Protagoras. A fost profesorul lui Theaitetos. Principalul merit care i se atribuie este acela de a fi fost unul din matematicienii care au pus bazele învăţăturii despre numerele iraţionale.

A.P.

TEXTE

1. IAMBL., *V. P.* 267, p. 193, 4 [Catalogul Pythagoreilor] cyrenienii: Proros ... Theodoros.

2. EUDEM., fr. 84 Sp. = fr. 1 Hippocrates din Chios.

3. DIOG. LAËRT. II, 103 Au fost douăzeci de Theodori. Primul este cel din Samos, fiul lui Rhoicos[1] ... al doilea, [Theodoros] din Cyrene ale cărui prelegeri le-a audiat Platon. Cf. PHILOLAOS A 5.

4. PLATON, *Theait.* 145 B — [*Socr.*] Spune-mi dar, înveţi tu ceva geometrie de la Theodoros? — [*Theait.*] Învăţ. — [*Socr.*] Dar ceva astronomie, armonie şi logică? — [*Theait.*] Mă străduiesc. — [*Socr.*] Şi eu, fiule, învăţ de la dînsul şi de la alţii pe care îi consider pricepuţi. 147 D [*Theait.*] Theodoros, care este aici de faţă, a făcut o demonstraţie cu figuri cu privire la puteri[2], arătînd că latura [pătratelor] conţinînd trei şi cinci picioare pătrate nu poate fi comensurabilă cu latura [unui pătrat] etc. de un picior[3], şi a continuat să le studieze astfel, una cîte una, pînă la aceea de 17 picioare[4]. Nu ştiu prea bine de ce s-a oprit aici. Dar, iată ce idee mi-a venit în minte. Deoarece numărul puterilor apare ca infinit, ce-ar fi, mi-am zis, să încercăm să le grupăm sub un termen unic, prin care să putem denumi indiferent care putere. — [*Socr.*] Şi ai

găsit așa ceva? — [Theait.] Da, așa cred. Vei vedea și tu despre ce este vorba. — [Socr.] Spune. — [Theait.] Toate numerele au fost grupate de noi în două secțiuni. Numărul care poate duce la un produs rezultat din egal prin egal[5] (148 A) l-am reprezentat prin figura pătratului și a echilateralului, denumindu-l astfel. — [Socr.] Bine, am înțeles. — [Theait.] Numărul care se află între [numere] de acest fel, cum ar fi trei, cinci și, în general, orice număr care nu dă un produs din egal prin egal[6], ci dă constant un produs care rezultă dintr-un număr superior (mai mare) prin unul inferior (mai mic) sau dintr-un număr inferior (mai mic), prin unul superior (mai mare), l-am reprezentat prin figura dreptunghiului și l-am numit rectangular[7]. — [Socr.] Minunat. Și apoi? — [Theait.] Toate liniile al căror pătrat constituie un număr plan echilateral, le-am definit drept „lungimi"[8]. Toate acelea al căror pătrat constituie un număr ai cărui doi factori sînt inegali, le-am definit drept „puteri"[9] (148 B) pentru că, noncomensurabile în raport cu primele, dacă sînt considerate din punct de vedere al lungimii, devin comensurabile dacă se ia în considerație suprafețele pe care au puterea să le formeze[10]. Și pentru solide[11], dealtfel, noi am făcut distincții analoge.

NOTE

[1] Renumit arhitect și artist plastic din sec. al VI-lea. A lucrat la înălțarea templului zeiței Artemis din Efes. După Herodot III, 41, era fiul lui Telecles; Rhoicos este posibil să-i fi fost maestru.

[2] Este vorba despre o demonstrație a numerelor iraționale începînd cu $\sqrt{3}$. Hippocrates a demonstrat iraționalitatea tuturor rădăcinilor pătratice ale numerelor nepătratice de la 3 la 17. V. E. Kolman, *Istoria matematicii în antichitate*, trad. rom., Editura Științifică, București, 1963, pp. 110–111.

[3] Demonstrația ia ca unitate de măsură latura unui pătrat care măsoară un picior (= 0,296 m). Un cvadrilater cu o suprafață de 3 picioare pătrate are o latură incomensurabilă cu aceea a pătratului luat ca unitate de măsură. Prin urmare, $\sqrt{3}$ este un număr irațional. Aceeași demonstrație este valabilă și pentru un cvadrilater de 5 picioare pătrate. Dacă Theodoros își începe demonstrația cu $\sqrt{3}$ — arată M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 76 — înseamnă, după părerea autoarei, că $\sqrt{2}$ era deja cunoscut (în școala lui Pythagoras); metoda de demonstrație a lui Theodoros bazîndu-se pe măsura în lungime a laturei unui cvadri-

later (unitatea de măsură fiind piciorul), de aici și termenii *echimeka* (lungimi egale) și *heteromeka* (lungimi inegale), aplicabili și la numere.

[4] Demonstrațiile lui Theodoros se opresc la acest număr. Exemplele date erau suficiente pentru verificarea metodei de lucru. Raționamentul rămîne același pentru toată seria numerelor.

[5] Cum ar fi 4·4; 9·9, numere al căror radical este comensurabil cu unitatea de măsură propusă.

[6] De exemplu, 3·7.

[7] Pentru că ariile rezultate din laturi avînd lungimi diferențiate (*heteromeka*) sînt rectangulare.

[8] Prin definiție Theodoros denumește „lungime" latura unui pătrat „perfect", comensurabilă cu unitatea de măsură propusă.

[9] Rădăcinile iraționale sînt incomensurabile cu unitatea de măsură, de pildă $\sqrt{3}$.

[10] În schimb, rădăcinile iraționale incomensurabile cu unitatea de măsură 1 „pot", eventual, deveni comensurabile dacă sînt raportate la suprafețele ce le includ. Iată exemplul dat de M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 78: „o arie de 6 picioare nu poate da un pătrat rațional deoarece $\sqrt{6}$ este irațional; cu toate acestea radicalul „poate" da o suprafață rațională, obținută prin produsul heteromek 2·3.

[11] Cu precizarea că Theodoros se ocupa de „lungimea" liniilor în calitatea acestora de laturi a unor figuri. Și numărul, atrage atenția M. T. C., în sine, este conceput arithmo-geometric atunci cînd Theaitetos face distincția între un număr plan echilateral, deci „perfect" și unul „rectangular". Conceptul, la origine, este de proveniență pythagoreică. Vezi și A. Diès, Platon, *Théétète*, Paris, „Les Belles Lettres", 1927, nota explicativă la acest pasaj. Theaitetos trece acum mai departe la problema clasificării corpurilor poliedre.